This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 823,181

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

BJ
146.
.089

Die

Freiheit des Menſchen,

ihr Weſen und ihre Schranke.

63480

Eine philoſophiſch-theologiſche Unterſuchung

in vier Kapiteln

von

F. W. Otto, Pf.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1872.

Dei servitus, vera libertas.

Vorwort.

Es ist mir nur einmal vergönnt gewesen, Beethoven's Fidelio zu hören, aber vor allem unauslöschlich hat sich mir jener Männerchor eingeprägt, mit dem die Gefangenen, einmal aus ihrem düsteren Kerker hervorgelassen, das Licht des Tages begrüßen. Leise tönt der Gesang dahin, bis er, ausbrechend in das Wort, welches der Gefangenen ganzes Sehnen erfüllt, in das Wort: „Freiheit," mächtig emporschwillt, um dann freilich alsbald wieder herabzusinken; denn die Hände, die sie mit jenem Worte erheben, erinnern sie durch das Klirren ihrer Fesseln hart genug an die rauhe Wirklichkeit.

Nun: wir Menschen gleichen jenen Gefangenen nur zu sehr. Freiheit! ist der Ruf Aller; bei dem Einen als eines ersehnten und erstrebten, bei dem Anderen als eines eingebildet besessenen Gutes. Daß wir es nicht besitzen, trotzdem daß es die Bildung heischende Jugend in ihre Devise aufgenommen hat, trotzdem daß es der philosophische Denker zu der von ihm betrachteten Trias zählt, trotzdem daß es der politische und der socialistische Führer den von ihm geleiteten Massen als fertig darbietet, trotzdem daß es der Christ eben als ein unschätzbares Gut liebt — daß wir es nicht besitzen, und die am wenigsten, die sich seines Besitzes am lautesten rühmen: jede Minute zeigt's, in der wir dem bitteren Zwange des Naturmechanismus erliegen, in der wir uns unter der starken Gewalt eines allwaltenden Gottes gebunden erkennen müssen. Und doch: gerade diese Gebundenheit wirkt und ist, recht erfaßt, unsere Freiheit; während die vermeintlich schrankenlose

Willkür (die eben darum ſtatt Gotte der Sünde dient) ſie zu Grabe trägt; und das iſt's nun, was die nachſtehende Schrift erweiſen ſoll.

Ich maße mir nicht an, eine endgültige Löſung da gefunden zu haben, wo ſchon ſo Viele mit mehr oder weniger Glück geſucht haben; aber eine — wenn auch etwa nur ſchwach ſcheinende — Leuchte für den redlichen Sucher hofft doch das Folgende zu ſein; und wenn auch nur Einem dadurch ein helleres Licht der Erkenntniß und damit des Wandels entzündet würde, ſo wäre ſein Zweck erreicht; und das walte Gott!

In der Adventzeit 1871.

Der Verfaſſer.

Inhaltsverzeichniß.

	Seite
Vorwort	III
Einleitendes	1—9
Ewiges und Endliches Eins im Glauben und im begrifflichen Erfassen	1
Idealismus, Materialismus, Trichotomie ꝛc.	3
Die Naturwissenschaft und der christliche Gottesbegriff	6
Das Antichristenthum und die christliche Freiheit	7
Setzung des Problems	8
Erstes Kapitel. Freiheit und Gnade	10—35
Der vulgäre Freiheitsbegriff und seine Widerlegung	10
Die formale Freiheit der Natur und Gott gegenüber	13
Der intelligibele Act und die Präexistenz der Seele. Widerlegung	14
Der Determinismus	18
Der formale Freiheitsbegriff und die Schrift	19
Der reale Freiheitsbegriff und die Schrift	24
Der wahre Freiheitsbegriff und die Sünde (Sündenfall, Erbsünde)	26
Die Gnade und das Personwesen des Menschen in seiner begrifflichen und gemüthlichen Thätigkeit	28
Einsetzung der Gnade und Freiheit	33
Zweites Kapitel. Freiheit und Allwissenheit	36—61
Uebergang	36
Wesen der Allwissenheit nach der Schrift	37
Die Lösung des Problems versucht in den ersten Jahrhunderten des Christenthums und im Mittelalter	39
Weitere Versuche seit der Reformation	42
Scharfe Setzung des Problems	46
Die Socinianer und die Supralapsarier	46
Die Philosophie	47
Die Theologie: Calliſen, Wegscheider, Lang, Ammon, Hase u. a., Origenes, Augustin, Böhme	48
Die Begriffe der Allwissenheit und der Freiheit in ihrem Gegensatze	51
Beide in ihrem Einssein	53
Der Sünder ist unfrei: Paulus, Augustin, Byron, die Erfahrung, Luther	54
Gänzliche Verwerfung des Begriffs der Wahlfreiheit	55
Der Sündenfall und die Allwissenheit	56
Die Sünde möglich, doch nicht nothwendig	57
Das Wissen Gottes um das Böse	59
Der bedingte und der unbedingte Rathschluß Gottes	60
Das Gebet. Schluß	60
Drittes Kapitel. Freiheit und Vorsehung	62—143
Einleitung	62

Wesen der Vorsehung nach der Schrift, Gott der Erhalter und Regierer des Ganzen im Allgemeinen, der Menschheit und der Menschen im Besonderen 63
Lösung der scheinbaren Widersprüche in den hierher bezüglichen Schriftstellen 66
Geschichtliche Entwickelung des Problems: die vorchristliche Lehre vom Schicksale, Epikuräer, Cyrenaiker, Atomistiker, Fatum, Astrologie . 68
Das Fatum im Christenthume und sein Gegensatz zur menschlichen Freiheit (Clemens, Hieronymus, Augustin) 71
Allgemeine und besondere Vorsehung 72
Die causae secundae, der Occasionalismus, und die Monaden Leibnitz's 73
Der concursus 74
Die Vorsehung und das Böse 76
Der Weltzweck. Der Zweck der Menschenschöpfung 77
Das Wesen des Bösen. Das Böse ein Negatives und ein Nothwendiges (Origenes, Scotus Erigena, Anselm, Frank, Leibnitz, Schleiermacher, Hegel, Feuerbach). 80
Das Böse ein Affirmatives, überspannt im Manichäismus, recht gefaßt in der Reformation. Luther, Augsb. Confess., Flacius, Herbrand, Concordienformel 84
Abschwächung der Affirmation. Rousseau, Basedow, die Rationalisten und Supranaturalisten. Die französ. Revolution 86
Dagegen: Kant, Schelling, die neuere Theologie 88
Weitere Abschwächung in der neusten Zeit: Proudhon und die Seinen, Trennung der Moral von der Religion. Die Glaubenslosigkeit und die Selbstsucht unserer Zeit 89
Dagegen: Fichte, Dusau, Plutarch 93
Erweis der Berechtigung der christlichen Dogmen. Christus der Gottessohn. Keine Moral ohne Glauben. Die Liebe. Die rechte Humanität. Das Recht 94
Das Böse in Wahrheit ein Affirmatives 98
Optimismus. Theodicee 98
Verwerfung des Concursus 100
Fortsetzung der geschichtlichen Entwickelung des Problems: Luther, Melanchthon, Hunnius, Hollaz, Ursin, Pezel, Rationalismus, Supranaturalismus. Die Naturwissenschaften (Lichtenberg, Vogt, Snell u. a.) 101
Das Wunder, mirabile und miraculum. Augustin. Begriffsbestimmung. Die Vermittelungstheologie. Hagenbach. Tieftrunk. v. Zezschwitz. Folgerungen. Die Wunderkraft Christi 111
Weitere Fortsetzung der geschichtlichen Entwickelung des Problems. Die neuere Philosophie: Kant, Fries, Fichte, Jacobi, Schelling, Hegel, Batke, Herbart, Schopenhauer, Krause 117
Die neuere Theologie: Schleiermacher, Romang, Wegscheider, Martensen, Hase 123
Das gewöhnliche Leben: Zufall, Fatalismus. Widerlegung . . 125

Das Lebensziel des Menschen. Die Schrift. Hunnius. Ammon. Der Selbstmord. Zezschwitz. Lösung. Der Tod Christi . . . 127
Begriff der Vorsehung. Schematisirungen. Beweise . . . 133
Lösung des Problems a. in Bezug auf das Böse, b. in Bezug auf den Naturmechanismus. Die Adiaphora. Der Satan. Die Vorsehung und die Völker. Schluß 136
Viertes Kapitel. Freiheit und Vorherbestimmung. . 144—236
Die diesseitige Bestimmung des Menschen 144
Die jenseitige (Materialismus, Pantheismus) 145
Setzung des Problems. Die Schrift 146
Geschichtliche Entwickelung des Problems. In den ersten Jahrhunderten: Clemens Alex., Chrysostomus, Tertullian, Origenes, Augustin, Pelagius, die Semipelagianer 151
Das Mittelalter. Gottschalk. Die Scholastik. Anselm, Thomas, Scotus, Bradwardina. Die Mystiker 157
Die Tridentiner, Bellarmin. Der Semipelagianismus und die kathol. Kirche. Der Jansenismus 161
Die Reformation. Savonarola, Wycliffe, Johann von Wesel. Luther und Calvin. Melanchthon, Flacius, Amsdorf. Die Concordienformel. Hunnius und seine Gegner. Die altprotestantischen Dogmatiker 165
Die Reformirten: Zwingli, Bucer, Calvin. Die Bekenntnißschriften. Die Arminianer. Gegenüberstellung der luther. und der reform. Prädestinationslehre 174
Die neuere Theologie und Philosophie. Die Pietisten; der Rationalismus, der Supranaturalismus. Kant. Herder. Die Pantheisten. Apelt. Krause. De Wette, Schleiermacher (die Uebergangenen), Schenkel (Prädestination der Gattung), Lang (die Stufenunterschiede), Hase, Martensen, Rothe, Lange (Prädestination und Gnadenwahl). (Psychologisches. Die Schrift. Die Entscheidung). Thomasius. Zezschwitz. Zusammenfassung 178
Lösung des Problems. Die Schriftstellen und ihre Auslegung. Der Wille Gottes ein ethischer. Die Existenz des Menschen eine ewige, darum freie 202
Das Wesen der Vorherbestimmung. — Freiheit und Vorherbestimmung in ihrer Einheit. Nur der der wahren Freiheit sich Bewußte ist wahrhaft frei. Die Allmacht Gottes gegenüber dem Guten und dem Bösen. Ursprung der Freiheit und der Unfreiheit. Das Annehmen und das Verwerfen Christi. Der Glaube und der Unglaube in ihrem Ursprunge. Das Sichauflehnen wider Gottes Wort. Persönliches. Der Geist Gottes. Die sündige Menschheit. Der Christ als der Freie ist bestimmt zur Seligkeit, der Sünder als der Unfreie ist bestimmt zur Verdammniß 205
Die Völker. A. die ungetauft gestorbenen Kinder. B. Die Heiden . 216
Der terminus peremtorius 221

Die Ewigkeit der Höllenſtrafen und die Wiederbringung aller Dinge. Die Schrift. Dogmengeſchichtliches: Clemens Alex., Origenes, Auguſtin, Hieronymus, Juſtin. Die Scholaſtik. Die Myſtik. Dante. Die evangel. Kirche. Jung-Stilling. Der Rationalismus. Schleiermacher, Martenſen, Schenkel. Widerlegung. Die völlige Vernichtung der Gottloſen? Der Zwiſchenzuſtand. Ammon. Haſe. Die ewige Freiheit, die wahre Exiſtenz. Zuſammenfaſſung. Die Völker . 222

Abſchließendes. 237—240

Zeitlage. Falſche Freiheit. Der Atomismus. Der Gottesſohn. Die wahre Freiheit. Freiheit und Nothwendigkeit. Der freimachende Chriſtus.

Errata.

S. 43 Z. 3 v. u. l. quoad ſt. quod.
„ 62 Z. 10 v. u. l. Odem ſt. Oden.
„ 69 Z. 5 v. u. l. Aeſchylus ſt. Aſchylus.
„ 74 Z. 1 v. o. zu tilgen: „uns".
„ „ Z. 11 v. u. l. begrifflich ſt. begreiflich.
„ 75 Z. 7 v. u. einzuſchieben nach „darin" „finden".
„ „ Z. 4 v. u. l. rationalis ſt. nationalis.
„ 78 Z. 2 v. u. l. der ſt. die.
„ 83 Z. 16 v. o. l. Jaldabaoth ſt. Joldabaoth.
„ 86 Z. 8 v. o. l. das ſt. da.
„ 95 Z. 11 v. u. l. Beſchienenen, Beglückten ſt. beſchienenen, beglückten.
„ 113 Z. 12 v. u. l. Goëten ſt. Poëten.
„ 136 Z. 11 v. u. l. Gott-gewollt ſt. Gott „gewollt."
„ 144 Z. 5 v. u. l. ἔξεως ſt. ἕξως.
„ 158 Z. 5 v. u. l. Rechtbeſchaffenheit ſt. Rechtſchaffenheit.
„ 174 Z. 20 v. o. l. elegit ſt. eliget.

Einleitendes.

Wie sich Ewiges und Endliches, Himmlisches und Irdisches, Göttliches und Menschliches, Geistiges und Körperliches mit einander berühren, verknüpfen, auf und in einander wirken: das ist die uralte Frage, welche die Menschheit von Anfang an gequält hat; die Sphinx, welche ungleich jener thebanischen, die der Klugheit des Oedipus erlag, noch immer unbezwungen auf ihrem das Menschendenken überragenden Felsen thront und nur von dem gläubigen Gemüthe gezwungen werden kann, sich herabzustürzen und so die scheinbar nicht zu vereinigenden Gegensätze mit einander zu versöhnen. Dem gläubigen Gemüthe ist diese Versöhnung gelungen, wenn es sich an die in der heiligen Schrift geoffenbarte Thatsache hält, daß Jesus Christus Gottessohn und Menschensohn war. Freilich ist damit auch zugleich gesagt, daß für die bei weitem größte Mehrzahl der Menschen jene Sphinx noch lebt; denn das Bestreben unserer Zeit ist ja, in Erneurung der altjüdisch-christlichen Anschauung der Ebioniten in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, nach welcher Jesus ein Jude war, der, obgleich die Sünde wenigstens dem Keime nach in ihm war, sich durch gesetzliche Frömmigkeit vor allen übrigen auszeichnete und so würdig war, zum Messias auserwählt zu werden*) — in Erneurung dieser Anschauung, sage ich, ist das Bestreben unserer Zeit darauf gerichtet, Jesum Christum nur als einen gewöhnlichen, höchstens besonders begabten, ja, über jene Anschauung noch hinausgehend, als einen wohl nicht immer durchaus lauteren und von jedem frommen Betruge freien (vergl. z. B. Renan, Leben Jesu, bei der Auferweckung des Lazarus) Menschen hinzustellen. Ein

*) Geradezu komisch ist es demnach, wenn man in neuster Zeit das Schlagwort erfunden hat, es müsse das „Jüdisch-Orientalische“ aus dem Christenthum heraus geschafft worden, und gerade die jenes Wort stolz verkündigenden reactivirten Rationalisten doch nur vom gesetzlich frommen Menschen Jesus, gleich jenen „jüdisch-orientalischen“ Ebioniten, etwas wissen.

Bestreben, das also nicht einmal den Reiz der Neuheit für sich hat und nur den Beweis liefert, wie alter Flitter, neu aufgeputzt, immer wieder schwachsichtige Bewunderer findet, die, weil sie sich ihm verwandt fühlen, nach ihm geizen und sich spreizen; und höchstens könnte jenem Bestreben, freilich nicht in der hochtrabenden, übertriebenen Weise, in der es aufgetreten ist, aber doch in seinem Ursprunge, eine gewisse eng zu beschränkende Berechtigung darin zugesprochen werden, daß es in geschichtlich bedingter Reaction den Gegensatz bezeichne zu der früher zuweilen vielleicht etwas zu stark, weil fast nur allein geschehenen Betonung der Göttlichkeit des Herrn. Die Kirche Christi mit ihrer ewig jugendlichen und unvergänglichen Kraft wird früher oder später jene Auswüchse abstoßen und an deren Stelle neue, edle Zweige treiben, welche mit den früheren sich verschlingend immer höher hinaufwachsen und immer deutlicher hinaufzeigen auf den Thron dessen, der da herrscht, bis ihm alles unterthan ist; worauf er als der Sohn dann selbst auch unterthan sein wird dem, der ihm alles untergethan hat; auf daß Gott sei alles in allem. (1. Cor. 15, 28.) —

Dem gläubigen Gemüthe ist es also gelungen, Göttliches und Menschliches in seiner Vereinigung zu erfassen; aber uns nach begrifflicher Klarheit ringenden Menschen genügt das doch noch nicht, und wir fragen und fragen immer wieder; auch auf die Gefahr hin, jenem Herzensglauben zu nahe zu treten und ihn zu schädigen. Sollte das das Resultat unserer Untersuchung sein? Dann hinweg damit! Aber wir hoffen vielmehr, daß sie dazu dienen wird, jenen Glauben zu festigen und zu gründen, daß er nicht wanke oder wohl gar falle in dem ungläubigen Wogendrange unserer Zeit, sondern stark sei in seiner höheren Einheit mit dem Wissen, welches ja, recht gewußt, nimmermehr der Feind des Glaubens ist, sondern sein Bruder, der jenem gerade seine eigentliche Existenz verdankt, während umgekehrt der Glaube — wir sagten's eben — durch das begriffliche Wissen sich zu klären sucht.*) —

*) Credo, ut intelligam. Das gilt sogar von den allen Glauben negirenden Materialisten. Denn alle ihre Systeme ruhen auf Axiomen, ja schärfer: sogar auf Hypothesen; und wie wenig sie sich auf ihre Wissensvollkommenheit gutschreiben dürfen, geht schon daraus hervor, daß sie uns sämmtlich noch die begriffliche Erklärung ihres Grundwortes, der Materie, schuldig geblieben sind. Man höre doch auch Fichte, die Bestimmung des Menschen: „Ich habe das Or-

Göttliches und Menſchliches eins in Chriſto, oder uns noch näher gebracht, Geiſtiges und Körperliches eins im Menſchen: die Thatſache ſteht in der Perſon eines Jeden uns beſtändig vor Augen. Und doch vermögen wir nicht das Weſen dieſer Einheit uns klar zu machen, und aus der Verzweiflung daran ſind jene Syſteme entſtanden, die entweder, wie der Idealismus, die wahre Realität der Körperwelt läugneten und ſo nur das Geiſtige als wahrhaft ſeiend zurückbehielten, während das Körperliche nur als deſſen Erſcheinung zu gelten hatte, welche aber himmelweit verſchieden war von der wahren Exiſtenz des Dinges an ſich; oder die umgekehrt, wie der König unſerer Tage, der Materialismus, ſchon in thörichter Verkennung des Begriffes Materie alle geiſtige Exiſtenz verneinten und nur dem Körperlich-Greifbaren wahre Weſenheit zuſchrieben, wobei ſie freilich vor allem den Beweis dafür ſchuldig geblieben ſind, mit welchem Rechte ſie die in der irdiſchen Erſcheinungswelt, in der Natur gefundenen Geſetze (zumal die Phyſiologie unbeſtrittenerweiſe noch nicht aus den Kinderſchuhen heraus iſt und höchſtens in Bezug auf den Ernährungsproceß Erhebliches geleiſtet hat, in Bezug auf das aber, was hier beſonders in Frage kommt, in Bezug nämlich auf die Nerven-

---

gan gefunden, mit welchem ich alle Realität ergreife. Nicht das Wiſſen iſt dieſes Organ, denn jedes Wiſſen ſetzt noch ein höheres voraus als ſeinen Grund, und dieſes Aufſteigen hat kein Ende; der Glaube iſt es, dieſes freiwillige Beruhen der ſich uns natürlich darbietenden Anſicht; — er iſt es, der dem Wiſſen erſt Beifall giebt, und das, was ohne ihn bloße Täuſchung ſein könnte, zur Gewißheit, zur Ueberzeugung erhebt. Darum iſt der Glaube, die moraliſche Ueberzeugung, der Grund jeder anderen Ueberzeugung. . . Alle meine Ueberzeugung iſt nur Glaube, und ſie kommt aus der Geſinnung, nicht aus dem Verſtande". Damit ſtimmt nun auch die neuere Philoſophie überein, die es erkannt hat, daß nicht der Gedanke (das „cogito, ergo sum" des Carteſius), ſondern der Wille das Urſprünglichſte und Centralſte im Menſchen iſt (Martenſen, Glauben und Wiſſen, in den Jahrbüchern der deutſchen Theologie); wie es ja gar nicht anders ſein kann, als daß der Geiſt ſich als Kraft, als kräftiger Wille erweiſen muß (vergl. 1 Cor. 2, 4), da überhaupt der Geiſt als Kraft das Agens, das Bewegende (τὸ πρᾶτον κινοῦν ἀκίνητον des Ariſtoteles) der ganzen Natur iſt. Und wenn nun der Glaube ſeinem innerſten Weſen nach darin beſteht, daß der Wille ſich die göttliche Offenbarung aneignet, und er ſomit auf einem innern Erlebniſſe, auf einer innerlichen Erfahrung beruht, wir könnten ſie eine Erfahrung a priori nennen; das Wiſſen aber per inductionem als eine Erfahrung a posteriori gewonnen wird: ſo iſt auch hier wieder die höhere Einheit beider dargethan.

thätigkeit, noch ſehr im Dunklen tappt) auf die höhere, auch von jenen, wenn auch nicht als geiſtige, ſo doch als menſchliche, zugeſtandene Denkthätigkeit übertragen; und wobei es ihnen ingleichen noch nicht gelungen iſt, das Secret des Gehirns, den Gedanken, der ſich ja zum Hirn, wie der Harn zu den Nieren verhalten ſoll, mit dem alles durchgrabenden Secirmeſſer aufzufinden und anzuſpießen. Auch das Mittelſyſtem, das ſich je mehr und mehr zu empfehlen ſcheint und das zwiſchen Geiſt und Körper als ſie verbindend eine Seele einſchiebt, die mit ihrem, daß ich ſo ſage unteren Theile dem Leibe, mit ihrem oberen dem Geiſte verwandt und zugeneigt iſt, will nicht viel ſagen und erhöht im Grunde nur die Schwierigkeit, da es nun einen zwiefachen Zuſammenhang nachzuweiſen gilt. Zudem findet dieſes Syſtem nicht einmal in der heiligen Schrift, auf die man ſich bei demſelben gern beruft, eine ausreichende Stütze, da den wenigen Stellen, welche für eine Dreitheilung des Menſchen nach dem alten Platonismus zu ſprechen ſcheinen, bei weitem gewichtigere für eine Zweitheilung unbeſtreitbar zeugende entgegenſtehen, und der Geiſt (das πνεῦμα) jener erſteren Sprüche als das Göttliche im Menſchen dem in eine Einheit mit der ſinnlichen Seele verſchmelzenden Körper (ſo daß alſo genau genommen auch dort nur zwei Theile exiſtiren) gegenüberſteht.*) Ebenſo haben ſich auch alle die Anſichten, welche das Geiſtige im Menſchen, um ſeine Verbindung mit dem Körperlichen zu erfaſſen, gewiſſermaßen localiſiren wollen, und darum den „Sitz der Seele," wie es z. B. neuerdings geſchehen iſt, in ein ſtructurloſes Parenchym verlegen, das rings von den Ausläufern der Primitivfaſern des Gehirns umſchloſſen wird; ingleichen die, welche in neuerer Zeit in merkwürdiger Uebereinſtimmung mit dem Kirchenvater Tertullian († 220) die Seele wegen der Apriorität ihrer Raumvorſtellung (J. H. Fichte, zur Seelenfrage: „nur weil die Seele ſelbſt als räumliches Weſen ſich findet, vermag ſie auch die anderen Weſen als räumliche zu bezeichnen und von ſich aus zu localiſiren") zu einem räumlichen Weſen machen wollen, um ſo ihren Zuſammenhang mit dem Leiblichen erfaßbar zu machen — es haben ſich alle dieſe Anſichten als unzureichend erwieſen; und wir ſtehen nach wie vor

*) Es iſt eigenthümlich, daß auch manche Orthodoxen jener Dreitheilung huldigen, da doch die trichotomiſche Auffaſſung des menſchlichen Weſens nothwendig zum Creatianismus führt, während dem Traducianismus allein die Dichotomie des Menſchen entſpricht.

vor dem verschleierten Bilde zu Sais, dessen Decke wir, so gern wir auch wollten, doch nicht zu heben vermögen und wohl niemals werden heben können, so lange wir in diesem Erdenleben wallend nicht zur Anschauung der reingeistigen Existenz gelangt sind. Doch sollen wir deshalb verzweifeln; sollen wir uns einem Pessimismus in die Arme werfen, der nun den geistigen Theil des Menschen ganz vernachlässigt und nur an der gemeinen irdischen Wirklichkeit hängt? Bei der großen Mehrzahl der Menschen scheint mit ihrem Haschen und Jagen, Listen und Raffen nur nach irdischem Gewinne diese Ansicht bewußt oder unbewußt Platz gegriffen zu haben, und auch unser deutsches Volk gleicht in seiner weitherrschenden ungläubigen Irreligiosität, in seinem, wo es geschehen kann, sybaritischen Luxus und vielfach rein sinnlichen Treiben und Verlangen den Völkern des Alterthums, die unter jenen fluchwürdigen Tyrannen zu Grunde gingen. In der Reformation hat es sich wohl aufgerafft, und in den Befreiungskriegen tönte ein schwacher Nachklang derselben an; aber seitdem ist in den Zeiten der politischen Stagnation auch das religiöse Moment in das Stagniren, ja gar in das Zurückweichen gekommen, und auch die politischen Stürme des ehevorigen Jahrzehntes waren in ihren unreinen Elementen nicht geeignet das christliche Volk christlicher zu machen, sondern haben wohl nur mehr noch, in ihrer vielfach versuchten und auch hie und da gelungenen verfehlten Uebertragung politischer Massenherrschaft auf die Institutionen der Kirche, wodurch zuletzt der Tempel des Herrn zum Richthause des Pilatus wird, dazu beigetragen, die Gesammtmasse zu entchristlichen und dem religionsfeindlichen Zeitgeiste in die Hände zu liefern. Soll dieser Triumph des Antichristes ein dauernder, wohl gar ein noch wachsender sein? Oder werden die Blutströme, die jetzt den frevlen Uebermuth unserer allzeit feindlich gesinnten Nachbarn ersäuft haben, auch Jenes Stärke verschlingen und vielmehr den Boden des Herzens also befruchten, daß aus ihm die alte deutsche Art in christlicher Gottesfurcht und treuer Heilandsliebe verjüngt wieder emporwachse und man es lerne, dem Gotte des Sieges auch als dem Gotte des Friedens (d. i. jenes Friedens, den die Welt nicht hat, noch geben kann, Joh. 14, 27) die Ehre zu geben, die ihm gebührt? —

Von zwei Seiten besonders ist das Christenthum angegriffen worden, und nach diesen zwei Seiten hin hat darum auch die christliche Apologetik ihre Thätigkeit vor allem gerichtet. Der eine Angriff

ist ausgegangen von der Königin, die jetzt höchst selbstbewußt im Reiche der Wissenschaft herrscht, von der Naturwissenschaft. Zwar fechten auch in ihren Schaaren noch christliche und gläubige Männer in großer Zahl, aber ihre Heißsporne, von denen einige Wenige es sogar bis zu einer lächerlichen Prostitution gebracht haben, haben sich doch von ihr verleiten lassen, alles Geistige zu läugnen und darum mit dem Geiste im Menschen (wie oben erwähnt) auch den geistigen Gott zu den Todten zu werfen. Die Schwäche der ganzen Argumentation haben wir schon vorhin angedeutet; nur ist mit solchen materialistischen Gegnern genau genommen nicht zu streiten, da ja alles Meinen von der Lagerung der Atome in ihrem und so auch in unserem Gehirne abhängt; und das Eine nur ist uns dabei unbegreiflich, wie jene uns unsere entgegengesetzte Ansicht zum Fehler und Irrthum anrechnen können, da wir ja wohl kaum die Lagerung der Atome in unserem Hirne, so wenig wie sie die ihrige in dem ihrigen, verschuldet haben können, und sich darum als Bekehrungsmittel nur die energische Erschütterung des gegnerischen Kopfes durch irgend einen materiellen Akt als wirksam erweisen könnte; welche Art der Beweisführung wir jedoch eben den Materialisten überlassen wollen, um die gegnerischen Meinungen, die in ihrem eigenen Heerlager sich noch vorfinden, geeignet auszugleichen. Die christliche Wissenschaft hat gegen sie den christlichen Gottesbegriff als Waffe geschwungen; und es ist nicht zu läugnen, daß mit der Verwerfung des Pantheismus, welcher Gott in der Welt aufgehen läßt, und mit der des Dualismus, welcher in rationalistischer Klugheit Gott und die Welt zusammenhangslos neben einander stellt, dem rechten Gottesbegriffe, der gleichzeitig die Immanenz und die Transcendenz Gottes erfaßt, der Weg gebahnt ist; aber durchgedrungen ist dieser Begriff noch nicht, und es wird wohl noch mancher Jahrzehnte bedürfen, ehe die Nachtreter der pantheistischen Philosophie die Unzulänglichkeit derselben erkannt haben und sich bequemen an einen persönlichen Gott zu glauben, der vorher nur in ihren beschränkten Köpfen geboren wurde und lebte. Aber Eins sollten wir meinen, Eins müßte doch auch die enragirtesten Verehrer der blinden Natur stutzig und widerwillig löckend gegen den Stachel der Herrschaft derselben machen: das Fühlen ihrer Würde als Menschen, die wohl abhängig sind von der Natur, aber doch in sich die Kraft verspüren sollten, sich über die von ihr erzeugten Trübsale und Leiden hinwegzusetzen und dieselben, wenn ihnen auch leib-

lich unterliegend, doch geistig sich zum Gewinne dienen zu lassen und so im Grunde sie zu beherrschen. Aber sie kennen diese Kraft wohl kaum und ertragen stumpf den Druck der gewaltigen Machthaberin, anstatt durch eben diesen Druck sich führen zu lassen zu dem Gotte, der uns mit seiner höheren Kraft über ihn hinausheben kann. Und so trägt die allgewaltige Natur doch immer ihren Feind in ihrem eigenen Busen und weist eben mit ihrer drückenden Herrschaft hin auf den, der uns dieses Joch abnehmen, wenigstens erleichtern kann. Wann werden die Thoren, die in ihrem Herzen sprechen: es ist kein Gott! so klug geworden sein, sich wenigstens durch diesen Gedanken zum Glauben an ihn treiben zu lassen? —

Der andere Angriff auf das Christenthum, der noch jetzt gar Vieler Gemüther bewegt, ist ausgegangen von solchen, die erst zu seiner Fahne geschworen hatten, nun aber seines vermeintlichen Zwanges müde dasselbe von sich geworfen haben, um so erst recht von anderen, kleineren und darum strengeren Herren geknechtet zu werden; wir meinen die Angriffe auf die Person Jesu Christi, deren wir schon vom Anfange gedachten, und die manchem armen Sterblichen Kopf und Herz unsicher und verdreht gemacht haben. Und doch sind diese Angriffe im Ganzen so schwach, so nichtssagend, daß es schwer begreiflich ist, wie sie solchen Erfolg erlangen konnten, und es läßt sich derselbe, freilich zur Schande der christlichen Menschheit, nur daraus erklären, daß so viele, gefangen von der Lust und dem Gute dieser Welt gedankenlos und ohne Sinn für christliche Erkenntniß dahintrotten in der ausgetretenen Bahn des Lebens, ohne ihren Blick prüfend und musternd bald hierhin bald dorthin zu richten. Was Wunder, wenn sie dann, jedes selbstständigen Urtheiles bar, bei jedem Hindernisse, das unverhofft vor ihren blöden Augen auftaucht, bestürzt still stehen und nach rechts und links sich zu Abwegen verleiten lassen, verleiten lassen von jenen Fahnenflüchtigen, von denen wir eben gehandelt, zumal wenn Jene es verstehen ihre Negation des Fundamental-Christlichen mit parlamentarischen Schlagwörtern aufzuputzen und auch rein kirchlichen Dingen eine politisch-liberale Etikette aufzukleben. Denn von „geistlich Richten“ (1. Cor. 2, 14) mag unsere Zeit nicht eben viel wissen, sondern jauchzt dem am lautesten zu, der auch das Christlich-Geistliche recht bequem natürlich zu richten versteht; und massenselig preist man sich glücklich über die Finsterniß früherer Jahrhunderte hinaus fortgeschritten zu sein und berauscht sich in diesem

Jubel, anstatt daß man nüchtern und ernst vorerst einkehren lernte bei sich, und suchte und prüfte, was denn in uns ist. Thäten wir so, wir würden gar bald finden, wie unser Auge bisher gar manchmal ein Schalk gewesen ist (Matth. 6, 23); wir würden sehen, wie es doch mit unserer hochgerühmten Weisheit, die majoritätswüthig keinen Widerspruch vertragen kann, gar übel bestellt ist, und wie es um unsere Tugend und Rechtschaffenheit, die Mancher gar prunkend vor sich herträgt, gar traurig aussieht; wir würden erkennen, wie mächtig die Sünde in unserm Leibe und Geiste ist, und wie sie uns um unsere gottgeschenkte Freiheit betrügt; und würden so lernen, auf den hinzuschauen und an dem im Glauben zu hangen, der uns frei machen will von der Sünde und ihrer starken Macht — an Jesu Christo. Das würde das beste Mittel sein, alle jene kleinen Antichristen aus dem Felde zu schlagen, und wie uns so, wie oben ausgeführt, die Erkenntniß des Gefesseltseins im Leiblichen hinführt zu Gott, so führt uns ebenso die Erkenntniß des Gefesseltseins im Geistlichen hin zu Jesu Christo. Doch solche Erkenntniß ist nicht leicht zu gewinnen und geht dem hier auf seine Freiheit stolzen Menschen nur schwer ein. Um ihres hohen Werthes willen aber wollen wir es nun versuchen, uns das Wesen dieser unserer Freiheit vor allem im Geistlichen, anstreifend auch im Leiblichen, so viel wir vermögen, klar zu machen; und sollten wir die Hinfälligkeit derselben erkennen, so sei dies ein Sporn für uns, Kraft und Stärke uns bei dem zu erholen, dem, wenn er auch ein Zeichen ist, welchem jetzt so vielfach und so gar siegesgewiß widersprochen wird, zuletzt doch Alle unterliegen müssen; denn Gott hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Kniee, die im Himmel, auf Erden und unter der Erden sind, und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters (Phil. 2, 9—11).

Im Ringen nach solcher Erkenntniß wollen wir zuerst zu verstehen suchen, wie sich der Mensch zu Gott verhält im Streben nach Tugend und christlichem Wesen und Leben, insonderheit aber im Momente der Bekehrung — welches Verhältniß wir bezeichnen können als das zwischen Freiheit und Gnade; dann wie sich der Mensch als wollendes Wesen zu Gott verhält, insofern derselbe der Allwissende ist und sein Wissen doch als ein lebendiges, also wirkendes, also auch den Menschen in seinem Wollen bestimmendes anzusehen ist — welches

Verhältniß wir bezeichnen können als das zwiſchen Freiheit und Allwiſſenheit; dann, eng damit zuſammenhängend, wie ſich der Menſch als handelndes Weſen zu Gott verhält, inſofern derſelbe ja alles, alſo auch die Thaten und Geſchicke des Menſchen lenkt und leitet — welches Verhältniß wir bezeichnen können als das zwiſchen Freiheit und Vorſehung; und endlich, an das Erſte wiederum anknüpfend und zu demſelben zurückkehrend, wie ſich der Menſch zu Gott verhält in Bezug auf die Erlangung des ewigen, ſeligen Lebens — welches Verhältniß wir bezeichnen können als das zwiſchen Freiheit und Vorherbeſtimmung.

Und ſo beginnen wir denn zunächſt damit zu unterſuchen, wie Gott und Menſch ſich zu einander ſtellen beim Ringen des Menſchen nach ſittlicher Vollkommenheit oder wie ſich zu einander verhalten: Freiheit und Gnade.

Erſtes Kapitel.

Freiheit und Gnade.

„Der Menſch iſt frei!“ So ſpricht das vulgäre Bewußtſein d. h. „er hat in jedem Augenblicke die Fähigkeit, unbedingt zwiſchen Gut und Böſe zu wählen; und wenn auch nicht zu läugnen iſt, daß mancherlei äußere und innere Umſtände beſtimmend auf die jedesmalige Willensäußerung einwirken können, ſo könnte doch der Handelnde ſich auf ſich ſelbſt beſinnend in jedem Augenblicke ſich ganz dieſer Feſſeln entledigen und frei ſeinen Willen nach ſeinem ſouverainen Gefallen beſtimmen; alſo noch einmal: die Freiheit iſt das Vermögen, mit freier Selbſtthätigkeit und an keine Nothwendigkeit gebunden in jedem Momente zwiſchen Vernunft“ (die das Gute) „und Sinnlichkeit“ (die unbekümmert um Gut oder Böſe nur das ſinnlich Angenehme und darum das Böſe will)*) „wählen, ſich in durchaus unbedingter Willkür für das Gute oder Böſe entſcheiden zu können.“ So behauptet die in dieſer Behauptung unchriſtliche**) Maſſe; und es liegt in dieſen Worten zunächſt eine leichtfertige Verwechſelung, dann eine der Erfahrung widerſprechende Unwahrheit und endlich eine unlogiſche Verkehrtheit. — Die leichtfertige Verwechſelung ſpricht ſich darin aus, daß in jener Definition die Freiheit als Gegenſatz der

*) Mit dieſem letzteren, von uns gemachten Zuſatze fallen die ſogenannten Adiaphora und das Sittlich-Erlaubte, wozu das Ende des 3. Capitels zu vergleichen iſt.

**) Denn es wird damit das menſchliche Thun ganz von Gott losgeriſſen, und wie das Schlagwort lautet, die Moral von der Religion getrennt; als ob überhaupt ein Gutſein ohne das höchſte Gut, ja ein unbedingt verpflichtendes und richtendes Gewiſſen ohne ein daſſelbe bedingendes göttliches Ens, das erſt im Gotte Chriſti zur vollen Exiſtenz kommt, zu dem darum der Menſch in Beziehung treten muß, was eben Moral bedingende Religion ſein würde, denkbar wäre.

Nothwendigkeit gefaßt wird, welcher letzteren doch nur der Zufall gegenüberstehen kann; denn wenn nothwendig, im mechanischen Sinne, das ist, was an bestimmte unabänderliche Gesetze gebunden unter gewissen Verhältnissen unbedingt geschehen muß, wie wenn eine ihres Stützpunktes beraubte Kugel nothwendig fallen muß, bis sie einen neuen Stützpunkt findet; so müssen wir als zufällig das bezeichnen, wofür nach unserer Meinung kein zureichender Grund, kein bestimmendes Gesetz vorhanden ist oder wofür wir wenigstens keine solchen auffinden und erkennen können; wie wenn jene nothwendig fallende Kugel einen zerbrechlichen Gegenstand trifft, der gerade in diesem Augenblicke, wiederum nothwendig, sich in ihrer Falllinie befindet und ihn so zertrümmert; da ja nach unserer Meinung jener Gegenstand in demselben Augenblicke bereits weiter entfernt oder weiter zurück sein konnte; in welcher Meinung sich freilich ebenfalls wieder eine ziemliche Leichtfertigkeit kund giebt, da durch sie jede höhere Ordnung verkannt und zugleich unlogisch genug behauptet wird, nothwendig + nothwendig sei = zufällig, da doch (denn Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches) nothwendig + nothwendig immer nur = nothwendig sein kann. Und wenn andrerseits nothwendig, im ethischen Sinne, (wir kommen darauf später zurück) das ist, was dem Wesen einer ethischen Existenz entsprechend in seinem Geschehen eben deren Freiheit manifestirt, da mit dem gegentheiligen Geschehen die Existenz jenes Wesens selbst negirt würde; so kann auch hier wieder die Freiheit nicht als Gegensatz der Nothwendigkeit aufgestellt werden; sondern, während der letzteren wiederum der Zufall gegenüber stehen würde, wie sich aus der Eingangs abgegebenen Bestimmung des vulgären Freiheitsbegriffes ergiebt, wird die Freiheit lediglich limitirt beziehentl. negirt durch den Zwang, der sich insofern von der Nothwendigkeit unterscheidet, als er nicht (mechanisch) aus unabänderlichen Gesetzen und (ethisch) aus dem Wesen eines ethischen Wesens selbst hervorgeht, sondern aus Willensbestimmungen durch andere Wesen, die entweder blind drückend oder sich frei dünkend andere diesen ihren Willensbestimmungen fügbar zu machen wissen; womit natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß es auf mich selbst ankommt, ob mir die Nothwendigkeit als Zwang und umgekehrt der geübte Zwang als unausweichbare Nothwendigkeit erscheint. Genug aber, beide sind von einander verschieden, und sie mit einander verwechseln hat die andere Verwechselung zur Folge, die in jenem Freiheitsbegriffe enthalten ist,

daß man nämlich dort Wahlfreiheit für Freiheit ſetzt. Die Wahlfreiheit oder die ſogenannte formale Freiheit kann dort nur gemeint ſein, wo doch von der wahren Freiheit, die wir in ihrem eigentlichen Weſen ſpäter kennen lernen werden, die Rede ſein müßte; die formale Freiheit, die doch mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſteht, da ja nach jener Erklärung ihre Eigenthümlichkeit darin beſtehen würde, nicht aus Gründen hervorzugehen, als welche dann als die Freiheit beſchränkend erſcheinen müßten, umgekehrt aber ein ſolches grundloſes, rein zufälliges Handeln nie und nimmer als Freiheit, ſondern nur als die blindeſte Willkür erſcheinen könnte. — Dazu kommt noch, daß gegen eine derartige Indifferenz des Willens zwiſchen Gut und Böſe die tägliche Erfahrung ſtreitet, die ſolche nicht durch die Vernunft beſtimmte Willkür ſtets als von irgend einem äußeren oder inneren Einfluſſe abhängig erkennen läßt; und wir können bei einer derartigen Erklärung allein den Materialismus als conſequent erkennen, der überhaupt alle Vernunft läugnend, die jedesmalige Handlung eines Menſchen ein Product ſeines Baues, ſeiner Nahrung, ſeines Befindens, ſeiner Umgebung und überhaupt (wie ſchon oben erwähnt) der Lagerung ſeiner Atome ſein läßt. — Wenn wir endlich jenen Freiheitsbegriff auch eine unlogiſche Verkehrtheit genannt haben, ſo liegt dieſe darin, daß Etwas Freiheit genannt wird, was doch keine iſt; denn ſollte jener Begriff der wahre ſein, ſo müßte in jedem Menſchen dem Vermögen das Gute zu erwählen eins daſſelbe mit dem Böſen thun zu können gleich gegenüber ſtehen, wie überhaupt dann das Böſe dem Guten auch außer dem Menſchen als gleich berechtigt entgegengeſetzt ſein müßte; aber dem iſt nicht ſo; jenes letztere, die Wahl des Böſen iſt nur eine Beſchränkung der Wahl des Guten, und wenn dieſes Gute ganz unter die Herrſchaft der Sinnlichkeit herabſinkt, ſo hört eben (wie ſpäter noch weiter erkannt werden wird) alle Freiheit auf, und die herrſchend gewordene Begierde erſcheint im Grunde nur als ein Nichtwille (Röm. 7, 20); und ſo wenig die Vernunft, als das Vermögen des Wahren, zugleich auch ein Vermögen des Falſchen ſein kann, ebenſowenig kann die Freiheit des Willens, die ihrer Natur nach nur auf das Gute gerichtet ſein kann, zugleich auch ein Vermögen zu ſündigen ſein. —

Doch damit haben wir ſchon etwas vorgegriffen, und kehren nun, nachdem wir jenen vulgären Freiheitsbegriff an ſich ſchon in ſeiner Verkehrtheit erfaßt haben, zu den Wegen zurück, welche die Philo-

ophie eingeſchlagen hat, um zum rechten Ziele zu gelangen; wobei
ir von vornherein geſtehen müſſen, daß ſie, im Gegenſatze zu jener
eichtfertigen Betrachtungsweiſe, es ſich ſchwer genug hat werden
aſſen, das Rechte zu finden, ohne doch, wie dies bei einſeitiger
Denkthätigkeit nicht anders geſchehen konnte, eine völlig reife Frucht
om Baume der Erkenntniß abbrechen zu können; denn das Para-
ies will eben vor allem im Glauben gefunden ſein. —

Da müſſen wir denn gleich im Anfange conſtatiren, daß die
roße Mehrzahl jener Denker zuletzt zum Determinismus, zur
Erkenntniß des völligen Gebundenſeins des menſchlichen Willens, alſo
um Aufgeben jenes verkehrten vulgären Freiheitsbegriffes durchaus
ekommen iſt; dieſer Begriff hat alſo nicht etwa blos die Theologie,
ondern auch die Philoſophie wider ſich; und es wird dieſe Erkennt-
iß hoffentlich auch bei den weniger Gläubigen weil Denkſtolzeren
ls ob ſich [ſ. o.] Glauben und Denken ausſchlöſſen und nicht viel-
ehr gegenſeitig bedingten) dazu dienen, jenes leere Wort je mehr
nd mehr zu discreditiren; zumal die einzelnen philoſophiſchen Ver-
uche, die ja immerhin gemacht worden ſind, die Wahlfreiheit zu
etten, zuletzt doch als verfehlte ſich erwieſen; wie das auch im Fol-
enden ſich klärlich zeigen wird.

Denn wenn man, um jene Freiheit der Natur gegenüber zu
ehaupten, die in ihrer Geſetzmäßigkeit keine durch frei ihr gegenüber-
ehende Individuen erzeugte Störung dulden kann, ſich damit hat
elfen wollen, daß man geſagt hat, die Wirkungen des einzelnen
Menſchen und der geſammten Menſchheit ſeien im Verhältniß zur
Größe und Maſſe des Erdkörpers faſt verſchwindend klein, ſo iſt
ieſe Meinung nahezu kindiſch und bedarf keiner ernſthaften Wider-
gung. Und die andere von Bockshammer verſuchte Löſung: „der
Geiſt, alſo die Freiheit, wird nicht durch die Natur bedingt und
eſtimmt, ſondern umgekehrt die Natur durch den Geiſt," gilt doch
ur für den Geiſt im eminenteſten Sinne; und wenn um jenen
Satz als allgemein gültig für jede geiſtige Exiſtenz zu erweiſen z.
B. angeführt wird, daß das Glas wohl ein Hemmniß für jede auch
ie ſchärfſte Säure*), aber nicht für das Licht ſei, das ungehindert
urch daſſelbe hindurchdringe, und daß überhaupt in der Natur eine

*) Was übrigens rückſichtlich der Fluorwaſſerſtoffſäure nicht einmal zu-
effend iſt.

Menge Potenzen ſich vorfänden (man denke beſonders an die in der alten Phyſik ſogenannten Imponderabilien), die obgleich geiſtartig einen gewaltigen Einfluß auf die Materie hätten: ſo verhüllt dieſe Löſung nur die Kluft, welche zwiſchen jenen geiſtartigen Stoffen und dem Geiſte ſelbſt als eine weit gähnende mitten inne liegt und iſt im Grunde nichts weiter als ein verfeinerter, verſchämter Materialismus. —

Wenn man nun aber weiter jene formale Freiheit auch Gott gegenüber, von dem als dem Allmächtigen und dem Unveränderlichen der Menſch ſich doch durchaus als abhängig erkennen muß, wenn er überhaupt an ihn glaubt, hat aufrecht erhalten wollen, ſo iſt in keiner Weiſe abzuſehen, wie neben einem wahlfreien menſchlichen Willen Gott als die allumfaſſende Cauſalität, als der allmächtige und allwiſſende, der ſchaffende, erhaltende und regierende beſtehen könne; und die Philoſophie hat es aufgeben müſſen, in der Erſcheinungswelt jene Freiheit aufzufinden, ja zu ergründen; ſie hat ſich darum in ihr Allerheiligſtes zurückgezogen und jene hier unrettbar verlorene Freiheit als in einer höheren vorzeitlichen Ordnung der Dinge vorhanden und dort durch einen intelligibeln Act verloren gegangen nachweiſen wollen. Von ſolcher Anſicht muß natürlich auch eine präexiſtirende Seele angenommen werden, und es tritt dieſe Annahme darum auch bei faſt allen Verfechtern jenes intelligibeln Actes deutlicher oder weniger deutlich hervor.

Schon Pythagoras lehrte, daß die präexiſtirenden Seelen wegen eines Vergehens in die Körper eingeſchloſſen wurden, und Plato bildete dann dieſe Lehre weiter aus, wenn er behauptete, daß die Seele, urſprünglich reine Intelligenz, deren ganze Thätigkeit im Denken aufging, ſpäter, weil ihr Denken und damit ihr Begehren und Wollen aufgehört hatte rein geiſtig zu ſein und ſich vielmehr auf ſinnlichen Genuß bezog, erſt an den Leib gefeſſelt wurde; womit dann die Forderung zuſammenhängt, daß ſich die Seele vermittelſt der Betrachtung der Welt, in ihr die göttlichen Ideen und darin wieder die Urideе d. i. Gott erſchauend, wieder zur reinen Geiſtigkeit erhebe. — Die Anſichten Philo's und dann auch die der Neuplatoniker fallen damit ſo ziemlich zuſammen, da ſie eben auch das Leben der Seelen auf dieſer Erde als eine Strafe für deren Hinneigung zur Materie anſehen. — Origenes hat dann dieſe Lehre in das Chriſtenthum hinübergetragen, beſonders dazu bewogen durch den Hinblick auf d

verſchiedenen Zuſtände, in welchen die Menſchen in dieſes irdiſche Daſein eintraten; welche Verſchiedenheit er ſich nur dadurch erklären zu können glaubte, daß er mit jenen früheren Philoſophen annahm, alle Seelen, urſprünglich rein und gut geſchaffen, ſeien zum Theil, mehr oder weniger, bereits vor ihrer irdiſchen Exiſtenz in Sünde verſunken, und je nach dem Grade dieſes Verſunkenſeins arte ſich nun der Zuſtand des Lebens auf dieſer Erde. Urſprünglich alſo war die Seele vollkommen, und es lag eine freie Wahl vor ihr; je nachdem ſie wählte, geſtaltete ſich ihr irdiſches Geſchick. Auf der Erde iſt demnach Nothwendigkeit und keine Freiheit, es iſt dieſe Nothwendigkeit aber inſofern eine freie, als ſie eine gewollte, als ſie nur die Folge eines früheren freien Verhaltens an einem überſinnlichen Orte iſt. Das iſt das eigentliche Weſen jener Lehre von einem intelligibeln Acte; und durch dieſe Annahme ſcheint in der That beides, Freiheit und Nothwendigkeit (beziehentl. Zwang), Nothwendigkeit in dieſer, Freiheit in einer früheren, höheren Welt, gerettet zu ſein. Deshalb lehrt auch Schelling ein ſolches vorzeitliches — jedoch, ſeinem Pantheismus entſprechend, unbewußtes — Sein der Seele, in welchem jene Urthat vor ſich ging, die in ihren Folgen das Erdenleben des Menſchen bedingt; womit dann auch, abgeſehen von jener pantheiſtiſchen vorzeitlichen Unbewußtheit der Seele, unter den Neueren im Allgemeinen die Theologen Rückert und Julius Müller und unter den Philoſophen der jüngere Fichte übereinſtimmen. —

Leibnitz ferner kennt zwar keinen intelligibeln Act an ſich, aber die präſtabilirte Harmonie ſeines Syſtems, die es alſo von Gott geordnet ſein läßt, daß das Wollen der Seele ſtets mit den Thätigkeiten des Körpers zuſammentrifft, nach welcher demnach die Seele zwar aus ſich handelt, ihr Eingreifen in die Natur aber vom Anfange von Gott feſt beſtimmt iſt, verlegt doch immer wieder den Anfangspunkt dazu in eine vorzeitliche Ordnung. —

Kant endlich unterſcheidet ſich zwar ſcheinbar gänzlich von jenen vorerſt genannten Präexiſtenzianern darin, daß er der Seele eben keine Präexiſtenz zuſchreibt; aber indem er ein zeitloſes, intelligibeles Sein des Menſchen und ein zeitliches, irdiſches deſſelben unterſcheidet (fußend auf ſeine Grundlehre, daß wir nicht das Weſen der Dinge an ſich — das Noumenon — ſondern nur deſſen Erſcheinung — das Phänomenon — zu erkennen vermögen, wonach alſo auch im Leben des Menſchen ein ſolches Ding an ſich und die irdiſche Er-

ſcheinung deſſelben von einander zu trennen iſt), verlegt er die Freiheit in jene transcendentale Welt, läßt dort die die Freiheit feſſelnde Urthat geſchehen, welche die zeitliche Freiheit dann für immer bindet, und macht alſo immerhin die irdiſche Exiſtenzform, gleich jenen Anderen, abhängig von einem intelligibeln Acte. —

Das die Anſicht, welche zwar die Unfreiheit des Menſchen im irdiſchen Leben anerkennt, aber die Freiheit wenigſtens einer reingeiſtigen vorzeitlichen, beziehentl. zeitloſen Exiſtenzform zu erhalten ſucht. Hält ſie aus? —

Die platoniſche Lehre vom intelligibeln Acte, die wie gezeigt, bis auf die Jetztzeit herabreicht, ſteht und fällt mit der von der Präexiſtenz. Wenn nun dieſe Präexiſtenz ſich durchaus nicht erweiſen läßt, was auch ein Theil ihrer Anhänger nicht verkennt, die ſie darum nur aus Zweckmäßigkeitsrückſichten gelten laſſen, weil ſie doch für das wiſſenſchaftliche Denken einige unbeſtreitbare Vortheile biete; wenn ſie auch in der heiligen Schrift durchaus keinen Halt findet (mit Ausnahme einer einzigen Stelle Weish. 8, 19, die aber eben darum nicht für jene Lehrmeinung, ſondern gegen das Buch als ein apokryphiſches zeugt): ſo hat ſie auch vor allem das gegen ſich, daß uns jede Erinnerung daran abgeht. Wäre die Seele präexiſtent geweſen, ſo müßte ſie, denn das iſt ja das Weſen der Seele und damit treten wir zugleich in Widerſpruch mit Schelling — ſo müßte ſie ſelbſtbewußt geweſen ſein, und von dieſem Selbſtbewußtſein müßte etwas auch in ihrem Erdenleben in ihr haften geblieben ſein, das eben jene frühere Exiſtenz bewußt machte. Es giebt nun aber keine ſolche Bewußtheit eines früheren Seelenlebens in uns, folglich fällt damit die ganze Lehre von der Präexiſtenz und damit auch die vom intelligibeln Acte.*) — Nehmen wir nun aber mit Schelling

*) Man könnte ſich zwar für eine frühere Exiſtenz der menſchlichen Seele auf den zuweilen in der That beobachteten Vorgang berufen, daß es einzelnen Menſchen im Momente eines Ereigniſſes ihres Lebens hie oder da einmal vorkommt, als ſei dieſes Ereigniß, deſſen erſtmaligen Geſchehens in ihrem Erdenleben ſie ſich beſtimmt bewußt ſind, ſchon einmal für ſie dageweſen; was dann auf eine andere Exiſtenz d. h. auf eine Präexiſtenz hinweiſen würde. Aber dieſe Vorgänge laſſen doch die Seele in ebendenſelben Verhältniſſen, in welchen ſie ſich jetzt befindet, erſcheinen; enthalten darum keinen Beweis für eine leibloſe Exiſtenz der Seele und ſcheinen vielmehr nur ein unbeabſichtigter und in ſeiner Entſtehung unbewußter Reflex einer geſteigerten Seelenerregtheit zu ſein. Ob übrigens dieſe unbewußte Thätigkeit der Seele höher zu ſtellen ſei, als die be-

in der That eine unbewußte Präexistenz an, so ist diese vollends darin unbegreiflich, daß dadurch die Freiheit in einen unbewußten Zustand versetzt würde, in dem doch eben deshalb keine dem Guten oder dem Bösen entsprechende Entscheidung gesucht werden kann; während ungerechter Weise die Unfreiheit dann in einen solchen fiele, in dem diese Entscheidung abgesehen von Anderem, als eine selbstthätige möglich wäre. —

Leibnitz's Lehre, hervorgegangen aus dem Bestreben, die Verbindung des Leibes und der Seele begrifflich zu erfassen, löst diese Schwierigkeit nicht, umgeht sie vielmehr blos und lehrt uns damit auch nichts Gültiges über jenen intelligibelen Act; und endlich Kant's Unterscheidung zwischen einer zeitlichen und einer zeitlosen Existenz steht und fällt mit seiner Grundlehre von den Noumenis und den Phänomenis, die vor allem das gegen sich hat, daß sie die Verbindung zwischen jenen beiden Existenzformen zu erweisen unterläßt, ja unterlassen muß; da ja die beiden Grundbegriffe, Raum und Zeit, nicht blos, wie Kant annimmt, subjective Formen sinnlicher Anschauung sind, sondern im Gegentheile auch objective Realität haben. Es kann natürlich hier nicht der Ort sein, auf eine Erweisung dieser objectiven Realität näher einzugehen; doch sei nur darauf hingewiesen, daß freilich auf der einen Seite die Begriffe von Raum und Zeit erst dadurch uns zum Bewußtsein kommen, daß uns die Erfahrung zeigt, wie ein fortwährender Wechsel in der Erscheinung stattfindet (= Zeit), welcher Wechsel wiederum dadurch bedingt ist, daß Kräfte (d. i. Bewegung) wirkend auf den Trägheitswiderstand, die Masse, Körper entstehen machen, welche einen Raum einnehmen und unter einander wieder in Wechselwirkung stehen; auf der anderen Seite aber diese in selbstbewußten Wesen entstehenden Begriffe von Raum und Zeit doch nicht leere Formen sein können, weil sie, so wie unser

---

wußte derselben — J. H. Fichte ist dieser Meinung, vergl. dazu auch Hartmann, die Philosophie des Unbewußten — haben wir hier nicht zu untersuchen, und nur das sei bemerkt, daß dann der unbewußt Träumende mehr zu gelten hätte als der klar und bewußt Denkende, daß dann überhaupt der Mensch möglichst darnach zu trachten hätte, seine menschliche, durch die Regsamkeit des geistlichen und leiblichen Lebens bedingte Existenz zu unterdrücken, um den den Geist in seiner Thätigkeit hemmenden Leib in seiner Kraft herabzudrücken. Eine Verkennung der menschlichen Existenzweise, die wie bei den oben angezogenen alten Denkern den Leib als Gefängniß des Geistes erscheinen läßt.

eigenes Raum- und Zeitverhältniß, uns dann niemals durch die Sinne vermittelt und so zum Bewußtsein gebracht werden könnten. —

Zu dem Ungenügenden jener Hypotheſe vom intelligibelen Acte kommt auch noch, daß ſie die Schwierigkeiten, mit denen der Begriff der Wahlfreiheit, wie oben angedeutet, zu kämpfen hat, der Natur und Gott gegenüber, auch gar nicht hebt; denn wenn auch im Bezug auf die Natur von ſolch einer intelligibel gefallenen Seele die Unterordnung unter die Natur im Erdenleben ſelbſtverſtändlich wäre, alſo hier kein Widerſpruch ſich fände, ſo wäre doch dieſer Eintritt in die zeitliche Exiſtenz ſelbſt eine Störung der Natur; denn wie die Seele eben eintritt, das war ja nicht von der Natur, ſondern von einer vorhergehenden freien, alſo nicht im Naturzuſammenhange begründeten That abhängig. Und ebenſo löſt ſich auch damit der Gegenſatz zwiſchen einem allwiſſenden, allwaltenden, allmächtigen Gott, als der alles umfaſſenden Cauſalität, und einer durchaus wahlfreien anderen Exiſtenz nicht, da ja nicht abzuſehen iſt, warum dieſes Weſen Gottes in ſeiner Allwirkſamkeit nicht eben ſo gut, ja nicht noch vielmehr für jene rein-geiſtige Exiſtenz gelten ſollte, als für die nachfolgende irdiſche.

Alſo die Wahlfreiheit läßt ſich auch nicht in einen vorzeitlichen oder zeitloſen intelligibelen Act hinüberretten; und andere philoſophiſche Syſteme, die das Ungenügende jener Annahme erkannten, haben ſich darum auf Gnade oder Ungnade dem Determinismus ergeben d. h. der Lehre, nach welcher jede jedesmalige Handlung eines Menſchen durchaus beſtimmt iſt durch innere Gründe, die gegeben ſind in ſeinen Leidenſchaften und Affecten, ſeinem Temperamente, der vorausgegangenen eigenen Vergangenheit, überhaupt ſeiner ganzen urſprünglich gegebenen und zeitlich gearteten Individualität; ſo daß alſo der Menſch bezüglich ſeines Willens durchaus ohne Wahlfreiheit der Sclave der Exiſtenzform ſeines eigenen menſchlichen Weſens iſt. Spinoza hat ſich zu ſolcher Lehre bekannt; und wenn er es auch Freiheit nennt, gemäß der eigenen Natur zu handeln, ſo iſt dies doch keine Wahlfreiheit, da alles, was iſt, nur eine unbedingt gegebene Entfaltung des Abſoluten iſt. Fichte's nur auf ſich geſtelltes Ich iſt eben darum um ſo gewiſſer ſein eigner Sclave; Herbart's „Statik und Mechanik des Geiſtes," welche die geiſtigen Vorgänge im Menſchen in ihrer Reihenfolge durch Rechnung finden laſſen, iſt ſelbſtverſtändlich rein determiniſtiſch; Schelling

und die Andern vom intelligibeln Acte bekennen den Determinismus, wenigſtens für die irdiſche Exiſtenz, wie geſehen, auch; Hegel mit ſeinen Satelliten, kann ihm, wenn er es auch aus Furcht mit dem Chriſtenthum zu brechen, nicht ausſpricht — Hegel kann ihm mit ſeinem Pantheismus, nach welchem (ſ. o.) alle Exiſtenz eben nur Entwicklung des Abſoluten iſt, nicht entgehen; und die Theologie erkennt, wenn auch mit der Beweisführung und dem pantheiſtiſchen beziehentl. materialiſtiſchen Fundamente und der Art und Weiſe jenes Determinismus nicht einverſtanden, doch immerhin inſofern eine Art von Determinismus, im weiteren Sinne des Wortes, an, als ſie mit Auguſtin und Luther, mit Calvin und Schleiermacher die völlige Gebundenheit des Menſchenwillens und die ſchlechthinnige Abweſenheit jeder Wahlfreiheit ſetzt*); und ſie vertreibt darum, und mit gutem Rechte, die Anhänger des vulgären Freiheitsbegriffes, nachdem ſie ſchon von der Philoſophie zurückgeſchlagen worden ſind, aus der letzten Feſte, die jene mit großer Zuverſicht eben gegen die Theologie aufthürmten: aus den Stellen der heiligen Schrift, die für jene Wahlfreiheit zu ſprechen ſcheinen. —

Das ſind aber zunächſt die, in welchen von den Menſchen eine heiligende Umänderung ihres Weſens verlangt wird, als z. B. der Ruf Johannis des Täufers, der ſpäter von Jeſu Chriſto ſelbſt wiederholt wird: „Thut Buße, das Himmelreich iſt nahe herbeigekommen“ (Matth. 3, 2 u. 4, 17); die Worte des Paulus: „Ziehet den neuen Menſchen an, der nach Gott geſchaffen iſt in rechtſchaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (Epheſ. 4, 24); „ich ermahne euch aber, liebe Brüder, durch die Barmherzigkeit, daß ihre eure Leiber begebet zum Opfer, das da lebendig, heilig, Gott wohlgefällig ſei, welches ſei euer vernünftiger Gottesdienſt“ (Röm. 12, 1), und dem ähnlich: „Gleichwie ihr eure Glieder begeben habt zum Dienſte der Unreinigkeit, und von einer Ungerechtigkeit zur andern; alſo begebet nun auch eure Glieder zum Dienſte der Gerechtigkeit, daß ſie heilig werden“ (Röm. 6, 19); ferner: „Laß dich nicht das Böſe überwinden, ſondern überwinde das Böſe mit Gutem“ (Röm. 12, 21); „haſſet das Arge, hanget dem Guten an“ (Röm. 12, 9); „laſſet uns Gutes thun und nicht müde werden“ (Gal. 6, 9); „wandelt im Geiſte, ſo werdet ihr die Lüſte des Fleiſches nicht voll-

*) Das Dogmengeſchichtliche dieſes 1. Cap. ſiehe beim 4. Cap., wo es im Zuſammenhange ausführlich erörtert wird, während ſeine weitere Berückſichtigung hier ſchon nur zu Wiederholungen geführt haben würde.

bringen“ (Gal. 5, 16); „ſchaffet, daß ihr ſelig werdet mit Furcht und Zittern“ (Phil. 2, 12); dann die petriniſche Stelle: „Darum, liebe Brüder, thut deſto mehr Fleiß, euren Beruf und Erwählung feſt zu machen, denn wo ihr ſolches thut, werdet ihr nicht ſtraucheln“ (2. Pet. 1, 10); und ebenſo die des Jakobus: „Nahet euch zu Gott, ſo nahet er ſich zu euch“ (Jak. 4, 8); endlich die Ausſprüche des Herren ſelbſt: „Ringet darnach, daß ihr durch die enge Pforte eingehet, denn Viele werden, das ſage ich euch, darnach trachten, wie ſie hineinkommen, und werden's nicht thun können“ (Luc. 13, 24): bittet, ſo wird euch gegeben; ſuchet, ſo werdet ihr finden; klopfet an, ſo wird euch aufgethan; (Luc. 11, 9); „wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet“ (Matth. 26, 41) und: „Wahrlich, ich ſage euch, es ſei denn, daß ihr umkehret und werdet wie die Kinder, ſo werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen“ (Matth. 18, 3). Alle dieſe Stellen, und es ließen ſich noch gar manche anführen, verlangen, ſo folgert man, ein Beſſerwerden von Seiten des Menſchen, ein Wegwenden vom Böſen und ein Hinwenden zum Guten, ein Tüchtigwerden in der Tugend und ein eignes Ringen nach der Seligkeit: alſo muß auch dem Menſchen, ſonſt forderten ja jene Ausſprüche etwas Unmögliches, die Kraft inwohnen, jenem Verlangen entſprechen zu können; er muß alſo die Kraft haben, das Gute zu thun und das Böſe zu laſſen; ſo wie dann freilich auch, das Böſe zu vollführen und das Gute zu verſäumen; alſo iſt er wahlfrei, und kann demgemäß auch aus eigener Kraft, ohne daß ihm von anders woher, z. B. von der Gnade Gottes (wie die Theologen ſagen) Hilfe würde, für das Gute ſich entſcheiden; wozu dann auch noch kommt, daß in der letztangezogenen Stelle: Matth. 18, 3, ſo wie z. B. auch in der: „Ich ſage euch aber, daß die Menſchen müſſen Rechenſchaft geben am jüngſten Gerichte von einem jeglichen unnützen Worte, das ſie geredet haben. Aus deinen Worten wirſt du gerechtfertigt werden und aus deinen Worten wirſt du verdammt werden“ (Matth. 12, 36. 37) und in a. m. der Gedanke einer Zurechnung enthalten iſt, welche doch offenbar eines gerechten Gottes unwürdig wäre, wenn er uns für etwas ſtrafen wollte, was wir auch beim beſten Willen nicht beſſer machen könnten; das würde aber eben dann geſchehen, wenn wir nicht wahlfrei und ſomit nicht von ſelbſt fähig zum Guten wären. —

Was halten wir nun dieſer Wolke von aus unſerem eigenen Rüſthauſe entnommenen Stellen entgegen? —

Zunächst eine dichtgedrängte Phalanx von Stellen der heiligen Schrift, die von dem, was nach der Meinung des vulgären Freiheitsbegriffes in den oben angezogenen Aussprüchen enthalten sein soll, entschieden das Gegentheil aussagen.

Schon im alten Testamente spricht Gott klar und deutlich aus, wie er der Herr des inwendigen Menschen ist, den er nach seinem Wohlgefallen mit Verstocktheit oder Ergebung erfüllt; wenn er z. B. zu Mose, welcher der Retter seines Volkes werden soll, spricht: „Ich will Pharao's Herz verhärten" (Exod. 7, 3), und wiederum durch den Mund des Propheten Hesekiel seinem Volke verheißt: „Und ich will euch ein neu Herz und einen neuen Geist in euch geben; und will das steinerne Herz aus eurem Fleische wegnehmen, und euch ein fleischern Herz geben und will solche Leute aus euch machen, die in meinen Geboten wandeln und meine Rechte halten und darnach thun." (Hesek. 36, 26 u. 27.) Und demgemäß fleht auch der Psalmist: „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz und gieb mir einen neuen gewissen Geist" (Ps. 51, 12). Ja unumwunden verkündet sich uns des Herren unumschränkte Selbstherrlichkeit dem Menschen gegenüber in dem Worte, welches er zu Mose redet: „Welchem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und welches ich mich erbarme, des erbarme ich mich" (Exod. 33, 19), auf welches Wort dann Paulus im 9. Kap. seines Briefes an die Römer sich triumphirend bezieht; wie überhaupt Paulus immer und immer wieder darauf zurückkommt, daß der Herr es ist, der in uns wirket Beides, das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen" (Phil. 2, 13), und daß überhaupt der Mensch in geistlichen Dingen ohne Gott den Herrn nichts vermag, sondern gefesselt ist von den Banden der fleischlichen Unvollkommenheit. Nur wenige Stellen mögen hier genügen. Zunächst der Hauptausspruch: „Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes; es ist ihm eine Thorheit und kann es nicht erkennen, denn es muß geistlich gerichtet sein" (1. Cor. 2, 14). Dann: „Die Creatur ist unterworfen der Eitelkeit *ohne ihren Willen*" (Röm. 8, 20); ferner: „Fleischlich gesinnt sein ist eine Feindschaft wider Gott; sintemal es" (nämlich das Fleischlichgesinntsein) „dem Gesetze Gottes nicht unterthan ist, denn *es vermag es auch nicht*" (Röm. 8, 7); so daß es also blos auf die Gnade Gottes ankommt, ob der Mensch dem ewigen Göttlichen oder dem vergänglichen, verdammlichen Irdischen sich zuwendet. Denn nach

der einen Seite hin heißt es: „So liegt es nun nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen“ (Röm. 9, 16); welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder“ (Röm. 8, 14); ferner: „Nicht daß wir tüchtig sind von uns selber, etwas zu denken als von uns selber, sondern daß wir tüchtig sind, ist von Gott,“ (2. Kor. 3, 5) und: „Aus Gnaden seid ihr selig worden durch den Glauben, und dasselbe nicht durch euch: Gottes Gabe ist es“ (Epheſ. 2, 8); auch die Stelle iſt hier zu beherzigen: „Wir aber haben nicht empfangen den Geiſt aus Gott, daß wir wiſſen können, was uns von Gott gegeben iſt“ (1. Cor. 2, 12); und daran ſich ſchließend die allen Hochmuth niederwerfende Frage: „Was haſt du aber, das du nicht empfangen haſt? So du es aber empfangen haſt, was rühmeſt du dich denn, als der es nicht empfangen habe?“ (1. Cor. 4, 7). Nach der anderen Seite hin lautet das klare, offene Bekenntniß von dem früheren, unbegnadigten Zuſtande des Menſchen: „Wir haben alle weiland unſern Wandel gehabt in den Lüſten unſers Fleiſches und thaten den Willen des Fleiſches und der Vernunft und waren Kinder des Zornes von Natur“ (Epheſ. 2, 3). — Aber auch Johannes bekennt ſich zu ſolchem Glauben, wenn er ſagt: „Wie viel ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, die an ſeinen Namen glauben“ (Joh. 1, 12). Und endlich ſpricht es der Herr Jeſus Chriſtus ſelbſt aus, wie alles nur an Gott und ſeiner Gnade liegt und ohne ſie der Menſch nichts vermag; wenn es z. B. in dem Gleichniſſe vom ſtillen Wachsthum des Reiches Gottes heißt: „Das Reich Gottes hat ſich alſo, als wenn ein Menſch Samen auf das Land wirft und ſchläft und ſtehet auf, Nacht und Tag, und der Same gehet auf und wächſet, daß er's nicht weiß“ (Marc. 4, 27); und wenn er noch deutlicher und unabweislich uns jene Wahrheit in der bekannten johanneiſchen Stelle an das Herz legt: „Ich bin der Weinſtock, ihr ſeid die Reben. Wer in mir bleibet und ich in ihm, der bringet viel Frucht, denn ohne mich könnet ihr nichts thun“ (Joh. 15, 5). —

Laſſen dieſe Stellen nur irgend einen Zweifel darüber zu, daß die heil. Schrift dem Menſchen jegliche menſchlichfreie Wirkſamkeit im Guten und damit jede Art von Wahlfreiheit abſpricht? Durchaus keinen. Und wenn ſich auch unſer Gefühl dagegen ſträubt, wenn auch unſer Verſtand opponirt, als der in jedem Augenblicke ſeiner durchaus ſchrankenloſen Freiheit ſich bewußt zu ſein glaubt — es

bleibt doch dabei: auch die Schrift negirt alle Wahlfreiheit, und die vorher angezogenen Stellen, welche der vulgäre Freiheitsbegriff in seinem Interesse citirte, stehen nicht etwa mit den letzterwogenen in Widerspruch, als ob sich zwei entgegengesetzte Meinungen über die Freiheit des Menschen in der Bibel bekämpften (was freilich, wenn wahr, manchem Spötter eine hochwillkommene Thatsache sein würde), sondern die ganze Sache liegt einfach so, daß alle jene für die Wahlfreiheit scheinbar sprechenden Stellen falsch verstanden oder wenigstens von einem falschen Standpunkte aus aufgefaßt worden sind; und es ist diese Behauptung nicht etwa ein Product einer gesuchten, von dogmatischen Vorurtheilen verblendeten Auslegungskunst, sondern sie ist so sehr in dem historischen und sachlichen Zusammenhange jener Stellen begründet, sie findet so genau ihre Bestätigung in den später noch herbeizuziehenden Schriftstellen, die das Wesen der wahren Freiheit, wie wir es oben bereits angedeutet haben, uns vorhalten: daß für jeden unbefangenen Denker sich dasselbe Resultat ergeben muß. —

In der Erklärung selbst brauchen wir nur kurz zu sein. — Zuerst: der Ruf des Täufers (Matth. 4, 17) verlangt nur Buße, also nur ein Abthun, ein Unterlassen des Alten, ohne eigentliche Thätigkeit im Glauben, im neuen Heile zu verlangen, das ja eben als von oben erst kommend bezeichnet wird in den Worten: „denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen;“ und wenn man etwa entgegenhalten möchte, auch dieses Abthun des Bösen sei immerhin eine wenn auch nur negative Thätigkeit im Guten und setze eben darum selbstkräftige Entscheidung des Menschen für dasselbe und demnach Wahlfreiheit voraus, so steht dem einfach entgegen, daß ja eben in der Mahnung zur Buße schon die beginnende Wirksamkeit der göttlichen Gnade, von welcher der Mensch in seinem Wirken zum Guten ganz abhängig ist, sich ausspricht. Weiter: die Mahnungen aus den pauliniſchen Briefen sind nur an solche gerichtet, die schon von der göttlichen Gnade erfaßt, also bereits über den gewöhnlichen empirischen Freiheitsbegriff hinausgedrungen sind; so ist es auch mit dem Worte des Jakobus; und noch deutlicher tritt die Richtigkeit dieser Auffassung heraus in der petrinischen Stelle, in welcher die Brüder ermahnt werden, ihre schon geschehene Berufung und Erwählung fest zu machen. — Die Dicta des göttlichen Meisters endlich thun es noch unzweifelhafter dar, daß sie nur mit Unrecht von jenen Wider-

ſachern als ihnen angehörend angezogen werden. Das erſte (Luc. 13, 24) ſpricht es ja eben aus, daß Viele trotz ihres Ringens nicht zur engen Pforte eingehen können werden; das andere und das dritte (Luc. 11, 9 u. Matth. 26, 4) machen eben die Freiheit abhängig vom Gebete darum, alſo von der göttlichen Gnade, und das vierte (Matth. 18, 3) iſt nur geredet zu den ſchon begnadigten Jüngern. Wie ſchon bemerkt ſoll in dieſem Ausſpruche zugleich das zweite Moment jenes falſchen Freiheitsbegriffes mit enthalten ſein, daß die Zurechnung nothwendig Wahlfreiheit vorausſetze. Dagegen aber macht ſich alsbald Folgendes klar: Die wahre und gerechte Zurechnung kann erſt beſtehen mit der wahren Freiheit. Denn wenn jener falſche Freiheitsbegriff auch ſagt: „nur die Wahlfreiheit, die eben in der ſelbſtherrlichen Entſcheidungswahl zwiſchen Gut und Böſe beſteht, und die ſich durch ſich ſelbſt kräftig weiß, der Gewalt ihrer Naturtriebe, welche, weil von der ſündlichen Luſt erfaßt, zum Böſen treiben, zu widerſtehen und der Vernunft d. i. dem Guten zu gehorchen, kann auch eine Zurechnung als gerecht erſcheinen laſſen;“ ſo muß der Sünder um ſo mehr, wenn ſich bei ihm das Vermögen der Vernunft und der wahren Freiheit allmälig entwickelt, jede Abweichung von der wahren Freiheit ſelbſtverſchuldet vertreten, weil er nicht in der Freiheit beharrte, zu welcher er berufen war; und zudem wird auch das Gefühl der Verantwortlichkeit und der Zurechnung doch wohl in deſſen Herzen kräftiger und unabweislicher ſein, der in dem Weſen des Guten den ſelbſteigenen Kern ſeines Innern erkennt, als bei dem, dem Gut und Böſe als gewiſſermaßen gleichberechtigte, wenigſtens gleichmäßig an den Menſchen andringende Erregungen erſcheinen. —

Wir haben alſo mit jenem falſchen Freiheitsbegriffe vollſtändig gebrochen und wenden uns nun zu dem wahren, von dem auch die Schrift in untrüglichen Zeugniſſen redet. Hören wir zunächſt, was Jeſus Chriſtus zu den gläubigen Juden im 8. Kap. des Johannesevangeliums V. 31 u. 32 in Bezug darauf ſagt: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede, ſo ſeid ihr meine rechten Jünger und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen;“ und dem gegenüber im 34. V.: „Wer Sünde thut, der iſt der Sünde Knecht.“ Wer alſo die Rede des Herrn vernimmt und aufnimmt und daran bleibet, der wird erfahrungsmäßig die Wahrheit erkennen, d. i.: hier: die durch Chriſtum in die Welt ge-

brachte absolute Wahrheit, neben der es keine andere giebt. Und diese Wahrheit ist einmal theoretisch zu fassen, insofern Christus allein uns die rechte Belehrung über Gott und seinen geheimen Heilsrathschluß (nach welchem Gott zwar will, daß durch Jesum Christum allen Menschen geholfen werde [1. Tim. 2, 4], diese Hülfe aber, weil an Menschen wirksam, der geschichtlich-menschlichen Entwickelung und Entfaltung unterwirft) bringen konnte als der eingeborne Sohn, der Gott allein gesehen hat; muß aber auch praktisch verstanden werden, insofern sie nach Joh. 1, 17 mit der „Gnade" den Gegensatz zum „Gesetze," (das nur tödten, aber nicht lebendig machen, nur zum Sclaven herabdrücken, aber nicht zum Freien erheben konnte) bildet als die Kraft, die menschliche durch die lügengezeugte Sünde verderbte Natur wieder herzustellen. Und das ist nun die Wahrheit — also die Erkenntniß Gottes und seines Heilswillens und die darin ruhende Kraft zur Wiedergeburt — welche den Menschen frei machen wird, d. h. nach dem Folgenden: frei machen wird von der Knechtschaft der Sünde; und zwar also frei, daß er, je mehr er sich dieser Wahrheit hingiebt, um so mehr aufhört den Habitus eines Freigelassenen an sich zu tragen, der noch in vielem an die frühere Knechtschaft erinnert, sondern das Wesen des wahrhaft Freien gewinnt, das dem Menschen in Christo eigenthümlich ist. — Hieran schließt sich sogleich passend das Wort des Paulus (Röm. 7, 20): „So ich aber das thue, das ich nicht will, so thue ich dasselbige nicht, sondern die Sünde, die in mir wohnet." Also wer Sünde thut, ist nicht frei, ist ein Knecht der Sünde, denn er gehorcht nicht seinem Ich, sondern einem Etwas in sich, das eigentlich als etwas Fremdes, von außen Gekommenes, aber mit großer Gewalt Zwingendes in ihm wohnt, und das sich aus einem Punkte der Peripherie durch des Menschen Schwäche zum Centralpunkte seines Wesens durchgedrängt hat. Damit sind denn auch die dem widerstreitenden Meinungen ausgeschlossen, als ob die Sünde entweder ein nothwendiges Product der menschlichen Entwickelung sei, die mit der zur Sünde reizenden Sinnlichkeit beginne und erst in der Folgezeit die ihr widerstehende Vernunft wach rufe (Schleiermacher), oder als ob sie im Wesen des Menschen als eines endlichen Geschöpfes liege, das erst durch Irrthum zur Wahrheit, durch Sünde zum Guten erzogen werden könne (Hegel);*) und wir gewinnen als unbestreitbar

*) siehe weiter unten Kap. 3.

den Satz: Nur das Weſen iſt frei, welches ſich durch ſich ſelbſt, durch ſein eigenes Ich beſtimmen läßt, und das ſich, ungehemmt und ungeſtört von anderen Einflüſſen, entfaltet ſeiner Idee gemäß. Wie denn Bengel, der gnomiſtiſche Exeget und Apokalyptiker des vorigen Jahrhunderts, das kurz ausſpricht, wenn er die Freiheit bezeichnet als „die Unbeſchränktheit (immunitas) der Söhne Gottes von jeder entgegengeſetzten Gewalt.“ Wir müſſen alſo durchaus nach der Schrift den Sünder für unfrei erklären, denn er hat eine Macht, die ſeiner urſprünglichen Idee gerade entgegengeſetzt iſt, die Macht des Böſen, in ſich herrſchend werden laſſen, und er gehorcht nicht mehr den Beſtimmungen ſeines eigenen urſprünglichen Weſens (das allerdings immer noch als gutes Princip in ihm enthalten iſt und als ſolches zwar gegen die Sünde reagirt, aber nur ohnmächtig), ſondern den Trieben einer übermächtigen und übermüthigen Sinnlichkeit. Die Erfahrung beſtätigt dies nur zu ſehr und zeigt uns, wie wir doch bei allem Bewußtſein unſeres Unrechts, bei aller Erkenntniß unſerer Verkehrtheit nicht im Stande ſind, aus eigener Machtvollkommenheit von denſelben zu laſſen und uns zu unſerem wahren Weſen zurückzuwenden. Das führt uns denn von ſelbſt auf den Sündenfall, auf jenen Bericht der moſaiſchen Schöpfungsurkunde, der uns ſo draſtiſch überzeugend das Weſen unſerer eigenen Sündhaftigkeit und damit ihre Entſtehung vor Augen hält — durch welchen Sündenfall, das Princip des Böſen von dem Menſchen übergewaltigen Beſitz ergriffen hat, indem es zunächſt an die ſinnliche Luſt ſich heftend und dadurch das rechte Verhältniß zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit umkehrend letztere, die nur als Dienerin der erſteren berechtigt iſt, zur Herrin des Menſchen machte. Und dieſes Mißverhältniß iſt geblieben, mußte bleiben, da der Menſch aus eigner Kraft daſſelbe nicht umgeſtalten konnte, und hat als Erbſünde, die ſchon in den Keim des Menſchen eine abnorme Entwickelung hineinlegt,*) ſich von Geſchlecht zu Geſchlecht fortpflanzend wie ein freſſendes Gift die ganze Menſchheit ergriffen. Da haben wir ein Schlagwort, das wohl Manchem nicht gefallen und als orthodox übertrieben erſcheinen möchte; aber, wenn wir auch die Lehre der göttlichen Offenbarung,

*) miſcht ſich doch gewiß in jeden Zeugungsact mehr fleiſchliche Luſt als vernünftig-geiſtige Liebe.

die jene Thatsache auf das Bestimmteste aussagt (Gen. 8, 21; Ps. 51, 7; Eph. 2, 3; Röm. 5, 12 ff. u. a.), bei Seite lassen, da ja in unserer ungeschichtlichen, alles aus sich selbst herausconstruirenden Zeit das Wort Gottes bei Vielen kaum so viel gilt, als das Wort eines sogenannten gebildeten Menschen, so werden diese Gebildeten doch die Axiome und Resultate neuerer Forschungen respectiren, welche gerade in ihren bedeutendsten Vertretern die Erbsünde als Thatsache anerkennen; was sich ja auch schon aus dem obenerwähnten Bekenntnisse unserer Philosophie für den Determinismus und damit für die ethische Unfreiheit, und damit wieder für die sündige von Anfang gegebene Gebundenheit des Menschengeschlechts und des Menschenindividuums zu erkennen giebt. Rousseau's Meinung von der eigentlichen Güte der Menschennatur, die zur Sünde nur durch eine falsche Cultur gekommen und darum nur durch eine unbedingte Rückkehr in den ursprünglichen Naturzustand zu erlangen sei, ist pädagogisch und philosophisch völlig überwunden, so daß sie nur noch geschichtliche Bedeutung hat;*) und Kant mit seiner Lehre vom „radikalen Bösen" oder dem „angebornen Hange," Schelling mit seinem „dunklen Grunde im Absoluten selbst," so wie überhaupt alle die philosophischen und theologischen Bekenner jenes intelligibeln Actes der Wahlfreiheit, die wir oben erwähnten und deren Erklärungsweise der allgemeinen Sündhaftigkeit wir zwar nicht gelten lassen konnten, mit denen wir aber in Anerkennung jener Thatsache selbst, die diese unrichtige Erklärungsweise hervorrief, übereinstimmen müssen — sie alle behaupten im Grunde die Erbsünde. Und fragen wir die Erfahrung: Wer nicht völlig atomistisch-subjectivistisch sich lediglich auf sich selbst stellt, der erkennt in seinen individuellen Sünden die Sünden der Gattung wieder, der sieht wie er auch an seinem Theile an der socialen Gesammtschuld mit schuldig ist, ohne daß unser Gewissen einen Unterschied zwischen einer individuellen und einer generellen Sünde und Sündhaftigkeit machen wollte oder könnte; der sieht also auch hierin die Kraft der Erbsünde; und es ist demnach diese letztere nicht nur eine Nothwendigkeit des christlichen

*) wenn neuerdings wieder etliche Pädagogen für jene Rousseau'sche Gutheit schwärmen, so ist das nur ein Beweis dafür, daß die Thorheit ein zähes Leben hat, und daß es immer noch Menschen giebt, die da meinen, eine oft wiederholte Verkehrtheit werde zuletzt doch richtig; als ob $-a+-a$ jemals $+a$ würde.

Glaubens,*) sondern auch des vernünftigen Denkens und ebenso ein Postulat der Erfahrung. Wir müssen also dieser Ueberzeugung uns fügend anerkennen, daß nun — nach dem Sündenfalle (von welchem ausführlicher im 2. Kap. gehandelt werden wird) — die Menschheit nicht mehr sich selbst, sondern einer fremden Macht gehorcht, und daß ihr so ihre Freiheit und damit die selbsteigene Thätigkeit, die Productivität im Guten verloren gegangen ist; und gerade das — denn die Willensverderbniß schädigt auch die Erkenntniß — ist auch der Grund jenes verkehrten vulgären Freiheitsbegriffes, dem das Freisein vom Guten als Freiheit erscheint, während doch nothwendig damit die Knechtschaft der Gebundenheit durch das Böse gegeben ist.

Das ist das niederschlagende Resultat unserer bisherigen Untersuchung; und der Unglaube triumphirt wohl schon, daß das Christenthum nichts Besseres vermöge. Aber der Herr schlägt nicht blos, er heilt auch wieder, er schmettert nicht blos nieder, er richtet auch wieder auf und erfüllt unsere gebeugten Herzen mit dem Troste: Eben darin daß die Menschheit sich dessen bewußt ist, oder richtiger daß sie durch das Gotteswort dessen bewußt gemacht werden kann, daß sie der Sünde unterliegend die Kraft zum Guten verloren hat — eben darin leuchtet die Wahrheit auf, daß die Gefallenen wenigstens noch in der Idee die Herrlichkeit ihrer Freiheit besitzen; welche Idee, weil ihr die Wirklichkeit nicht entspricht, dann zur Sehnsucht nach der Realisirung derselben, negativ ausgedrückt nach der Erlösung von der Knechtschaft der Sünde wird. Und an dieser zur Sehnsucht gewordenen Idee, die uns den Menschen zwar als ohnmächtig zur eigenen Erlösung, doch als erlösungsfähig erkennen läßt, faßt die göttliche Gnade den trotz alles Ungehorsams doch geliebten Sünder und giebt ihm durch das Erlösungswerk und durch die Gaben des heiligen Geistes Kraft jene Idee zu verwirklichen und die nach dem Sündenfalle nur noch gebliebene Receptivität für das Gute zur freudigen Productivität desselben zu steigern. Denn das müssen wir bekennen: Wäre durch den Sündenfall auch

*) Uebersehen wir dabei nicht, daß die Erlösung Christi auch nur dann einen Sinn für uns hat, wenn die Schuld Adam's auch für uns gilt; denn soll die Gerechtigkeit Christi uns zugerechnet werden, daß wir um seiner Gerechtigkeit willen vor Gott gerecht dastehen; so muß consequenterweise vorher uns auch Adam's Schuld zugerechnet werden können, daß wir um seiner Schuld willen vor Gott als Sünder dastehen (Wendt, kirchl. Ethik 2. Th. S. 212).

die Receptivität für das Gute verloren gegangen, so hätte die göttliche Gnade nichts, woran sie den Menschen fassen könnte. Diese Receptivität ist der göttliche Funke, der in dem Menschen trotz der Herrschaft der Sünde noch glimmt; das, was vom Ebenbilde Gottes, nach dem er ursprünglich geschaffen ist, noch übrig geblieben ist; das Einzige, worin sich unsere Blutsverwandtschaft mit Gott, die wir doch eigentlich „göttlichen Geschlechtes" sind, noch zu erkennen giebt; es ist das, wie Martensen, der Bischof von Seeland, sagt, die Gnade Gottes in der Natur. Denn der gefallene Mensch ist doch immer noch Mensch, und wenn auch in ihm das rechte Verhältniß zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen dem göttlichen und dem kosmischen Principe umgekehrt ist, so liegt doch eben darin immer noch so viel, daß das göttliche Princip, die Vernunft noch da ist, wenn auch nur leidend, nur darin noch sich lebendig erweisend, daß es zum wenigsten fähig ist, den Samen des göttlichen Wortes in sich aufzunehmen, die Thätigkeit des heiligen und heiligenden Geistes an sich wirksam werden zu lassen. Es könnte scheinen, als neigten wir uns damit der Meinung zu, die auch eine Zeitlang in einem Theile der evangelisch-lutherischen Kirche als Synergismus gegolten hat, daß nämlich der Mensch selbstthätig an seinem Bekehrungswerke mit arbeite, wodurch ihm also nicht blos die Receptivität, sondern auch ein Theil der Productivität im Guten gewahrt wird — aber es ist dies eben nur ein Schein, da wir ja dem Menschen ausdrücklich alle Selbstthätigkeit zum Guten aus eigener Kraft entschieden abgesprochen haben; und es mußte nur jene Empfänglichkeit für das Gute hervorgehoben werden, damit wir nicht in den Fehler verfielen, den man in früheren und späteren Tagen in einzelnen Satzungen der Kirche hat finden wollen, daß nämlich der Mensch nur reines, starres Object der göttlichen Gnade sei und somit ganz aufhöre Subject zu sein. —

Hier sind wir nun offenbar bei dem schwierigsten Punkte unserer Untersuchung angelangt, denn es scheint trotz des Vorausgeschickten doch nicht recht ersichtlich, wie man zwischen synergistischer Halbheit und subjecttödtender Massivität hindurchkommen könne; und die ganze Frage spitzt sich unter diesem Gesichtspunkte zu dem einzigen Gedanken zu: Wie muß man sich das Aufgenommenwerden des heiligen Geistes von Seiten des Menschen denken, ohne daß dadurch weder im synergistischen Irrthume dem Menschen eine Thätigkeit für

das Gute zugeschrieben wird, die er doch nach der Schrift, der Philosophie und der Erfahrung nicht hat; noch durch objectivirende Ertödtung aller Selbstständigkeit eine völlig magische Einwirkung des heiligen Geistes vorausgesetzt wird, gegen welche ebenfalls jene obengenannten Factoren als Zeugen auftreten? Oder: wie stellt sich in dem Momente der Bekehrung das persönliche und somit wenigstens in der Anlage ursprünglich freie und doch jetzt zum Guten unfähige Wesen des Menschen zur Wirksamkeit der göttlichen Gnade im heiligen Geiste? Denn wenn uns auch unwiderruflich feststeht, daß ohne den heiligen Geist der Mensch nichts zum Guten vermag, so liegt doch darin, daß, wie unsere Kirche das thut, von Seiten des Menschen ein Aufnehmen des heiligen Geistes oder ein Zurückstoßen desselben als möglich ausgesagt wird und ausgesagt werden muß, wenn wir, wie schon erwähnt, die Wirksamkeit des heiligen Geistes nicht als eine zauberhafte und damit unwiderstehliche ansehen wollen, — so liegt doch darin das Bekenntniß ausgesprochen, daß in dem Menschen noch eine gewisse geistige Kraft thätig sein muß, denn in dem Aufnehmen liegt doch von Seiten des Menschen nicht blos ein Leiden, sondern auch ein Thun. Das die Schwierigkeit, das unser Problem. —

Da bietet sich denn die Lösung dar: Der heilige Geist wirkt durch das Wort (wenigstens vorzugsweise), das Wort als ein begriffliches Erzeugniß muß natürlich auch begrifflich d. h. durch die Denkthätigkeit des Menschen aufgenommen werden; darin ist der Mensch frei d. h. dazu ist er fähig; und wenn wir auch zugeben, ja behaupten, daß durch die Sünde auch die Erkenntniß des Menschen verderbt ist, so räumen doch auch die symbolischen Bücher unserer Kirche klärlich genug ein, daß der Mensch in den der Vernunft unterworfenen Dingen noch eine gewisse Freiheit besitze; vergl. vorzüglich den 18. Artikel der Augsburgischen Confession im Anfange: „Vom freien Willen wird gelehrt, daß der Mensch etlichermaßen einen freien Willen hat, äußerlich ehrbar zu leben und zu wählen unter denen Dingen, so die Vernunft begreift;“ wobei sich dieser Artikel ausdrücklich auf Augustin beruft, der ein Gleiches lehre; (beide Augustin und jener Artikel stimmen allerdings auch darin überein, daß der Mensch in geistlichen Dingen ohne Hilfe des heiligen Geistes durchaus nichts vermöge.) Doch wenn nun das also aufgenommene Wort im Menschen liegt, dann fragt es sich weiter:

iſt es auf den Weg, oder auf den Fels, oder unter die Dornen, oder auf gut Land gefallen? Darnach wird ſich ſein Erfolg im Menſchen beſtimmen. Halten wir das Bild im eigentlichſten Sinne feſt, um uns die Wahrheit jenes Wortes natürlich zu vergegenwärtigen! In jedem geſunden Samenkorne ſteckt die Kraft zu keimen, emporzuſchießen und Frucht zu tragen; wenn aber die Bedingung, an welche das Emporwachſen gebunden iſt, von der Umgebung des Kornes nicht erfüllt wird, ſo bleibt es todt liegen und geht nutzlos zu Grunde, oder, wenn es auch aufgeht, ſo welkt es doch bald wieder ohne Frucht zu bringen dahin. So mit dem Worte Gottes. In ihm ſteckt auch die Kraft des Keimens, des Emporwachſens zu einem fruchtreichen, alles überſchattenden Baume; und dieſe Kraft iſt der heilige Geiſt, weil das Wort ja ſelbſt etwas Geiſtiges iſt. Aber wird das Herz nicht aufgelockert, nicht bereitet, das Wort Gottes in ſich zu empfangen, ſo liegt daſſelbe wohl eine Zeitlang todt in dem Verſtande und Gedächtniſſe, wird aber endlich allmälig ganz wieder daraus verwiſcht; wird das Herz nicht in ſeinen Tiefen erſchüttert und von dem Unkraute der Sünde — eben wieder durch das Wort und die Kraft Gottes — gereinigt, ſo folgt gar bald auf das ſcheinbare vom göttlichen Worte Ergriffenſein wieder die frühere tödtliche Ruhe. — Denken wir doch an das Wort der Schrift im 2. Kap. der Apoſtelgeſchichte, wo es nach der erſchütternden Rede des Petrus heißt: „Da ſie aber das höreten, ging es ihnen durch's Herz;“ und vergleichen wir, wie es anſchließend an die oben citirte Stelle der Augustana weiter heißt: „Aber ohne Gnad, Hilf und Wirkung des heiligen Geiſtes vermag der Menſch nicht Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu fürchten oder zu gläuben, oder die angeborne böſe Luſt aus dem Herzen zu werfen, ſondern ſolches geſchieht durch den heiligen Geiſt, welcher durch Gottes Wort gegeben wird,“ oder wie es unſerm Zwecke mehr entſprechend nach der Ueberſetzung aus dem lateiniſchen Texte heißt: „Weil der natürliche Menſch das nicht vernimmt, was des heiligen Geiſtes iſt, ſondern das geſchieht im Herzen, wenn durch das Wort der heilige Geiſt gegeben wird.“ Da ſteht es alſo klar, daß es lediglich Sache des Herzens iſt, ob der heilige Geiſt im Worte erfaßt Frucht ſchaffen ſoll oder nicht. Aber wohlgemerkt: im Worte, durch Vermittelung des Wortes; erſt alſo muß die begriffliche Auffaſſung, die dem Menſchen als

ſchlechthin freiem d. h. auffaſſungsfähigem*) zukommt, vorausgehen, ehe die gemüthliche erfolgen kann. —

Doch haben wir damit die Frage nur weiter zurückgeſchoben, erledigt aber immer noch nicht, denn wie verhält es ſich nun mit dieſer gemüthlichen Erfaſſung des heiligen Geiſtes, iſt darin der Menſch ſelbſtthätig oder nicht? Da müſſen wir uns zunächſt an die alte Thatſache der Erfahrung erinnern, daß der Wille wohl unter manchen Umſtänden einen gewiſſen Einfluß auf das Gemüth ausüben kann, im Ganzen aber eben der Wille es iſt, welcher durch das Gemüth mit einem beſtimmten Inhalte erfüllt wird; und es gilt ja darum, um ein Beiſpiel für unſeren Satz anzuführen, als eine bekannte Regel der Redekunſt, daß der Redner, wolle er zur That fort- und hinreißen, weniger mit Gründen der Vernunft als vielmehr mit Gründen des Herzens für ſeine Sache fechten müſſe.**) Auch die Philoſophie ſtimmt mit jener Behauptung überein, wenn z. B. Leibnitz ſagt: „Il ne faut pas s'imaginer que notre liberté consiste dans une indétermination ou dans une indifférence d'équilibre, comme s'il fallait être incliné également du côté du oui ou du non. La volonté est toujours plus inclinée au parti qu'elle prend, mais elle n'est jamais dans la necessité de le prendre.“ Laſſen wir den letzten Gedanken als unrichtig (warum? ſpäter) fallen und halten uns an das Voraufgehende, ſo heißt es alſo: Der Wille iſt nie durchaus frei, ſondern ſtets auf eine beſtimmte Seite geneigt; und daß dieſe Neigung durch das Gemüth, das Herz gegeben wird, ſagt ſchon die Pſychologie des gewöhnlichen Lebens, die das Herz den Sitz der Neigungen ſein läßt. Aber wer beſtimmt nun das Herz, das Gemüth?***) der Menſch oder ein Anderes? —

Das Gemüth iſt der Theil der menſchlichen Weſenheit, welcher ſich am meiſten der begrifflichen Forſchung entzieht, denn das Weſen des Gemüths beſteht ja eben darin, nicht begrifflich zu ſein, da jedes irgendwie begrifflich Erfaßte aufhört, reines Eigenthum des Gemüthes zu ſein, (es iſt damit, wie mit dem Farbenſchmelze des

*) vergl. hierzu Kap. 3 u. 4.

**) The heart has its logics as well as the head. (Coleridge).

***) Wir brauchen dieſe beiden Ausdrücke hier promiscue, ohne damit etwa ausſprechen zu wollen, daß ſie genau eins und daſſelbe bedeuten; nur braucht hier die Differenz zwiſchen beiden nicht betont zu werden.

Schmetterlings, der wohl mit dem Auge bewundert, aber nicht mit der unzarten Hand begriffen sein will; auch darin ein Bild der Psyche, wie in seiner Entpuppung). Darin liegt aber eben auch seine Verwandtschaft mit dem Göttlichen. Es ist wie jenes das Incommensurable, aber im Menschen, es ist, ohne daß wir damit in Pantheismus verfielen, ein Stück der Gottheit im Menschen. Freilich liegt es bei Manchem fast todt, freilich ist es bei Manchem in falsche Bahnen gelenkt; aber wenn wir nun wieder fragen, was die Veranlassung dazu ist, so lehrt uns ein flüchtiger Blick auf das Menschenleben, daß die Schicksale, die Führungen desselben das hauptsächliche Bestimmende der Gemüthsbildung sind. Und wenn so im Grunde Gott immer es ist, auf dessen Gnade es ankommt, ob das Herz des Menschen bereit sei, sein Wort aufzunehmen oder nicht, so dürfen wir doch immerhin nicht vergessen, daß einerseits die anfänglich in der Zeugung gegebene und in der Erziehung weiter entwickelte Anlage jedes Menschen ein Hauptfactor seiner Gemüthsbildung, sowie seines Wesens überhaupt ist, und daß somit auch der jedesmalige gesellschaftliche Zustand der Menschheit und das Wesen derselben überhaupt mit in Rechnung zu bringen ist (was freilich alles zuletzt, wenigstens im gewissen Sinne, immer wieder auf Gott zurückgeführt werden muß); und daß andrerseits wir hier auf das Gebiet einer anderen Frage kommen, deren Lösung ungleich schwerer als die der unsrigen ist, der Frage, wie sich die Freiheit des Menschen und die Allwissenheit und Vorsehung Gottes zu einander verhalten, die wir in unserm 2. u. 3. Kapitel zu beantworten versucht haben. Was unsere jetzige Untersuchung betrifft, so glauben wir mit derselben glücklich zwischen der Scylla des falsch verstandenen Augustinismus und der Charybdis des laxen Synergismus hindurchgesegelt zu sein, indem wir uns an das Wort als Steuer halten: „Gratia trahit, non cogit“ (vergl. Joh. 6, 44). Und so stellt sich dann unserm suchenden Blicke immer mehr die beseligende Wahrheit heraus, daß die göttliche Gnade nicht auf den Menschen als starre Masse unwiderstehlich („irresistibilis“) einwirkt, sondern daß sie, ihn in der begrifflichen Erfassung derselben als frei d. h. dazu fähig gelten lassend, denselben wahrhaft frei machen will. —

Wenden wir uns nun zu dem letzten und zwar dem Hauptpunkte unserer Untersuchung, so besteht also nach dem Vorhergehenden die wahre Freiheit einmal darin, daß wir uns lediglich durch

uns selbst, durch unser eigenes Ich bestimmen lassen, so daß dann unser Wesen sich, ungehemmt und ungestört von anderen Einflüssen, entfaltet seiner Idee gemäß; sie besteht aber auch darin, daß wir uns gemäß dem Willen und der Wirkung der göttlichen Gnade entwickeln. Denn wie das Streben nach falscher Autonomie*) im Sündenfalle der Fluch des Menschen war, der ihm gerade seine Freiheit raubte, sich selbst untreu und so zum Knechte der Sünde machte, so ist die durch die Gnade vermittelte Rückkehr zu Gott (Bekehrung und Wiedergeburt) auch zugleich die Rückkehr zu seinem ursprünglichen, gottgegebenen Wesen; das, was seinem eigentlichen Wesen wahrhaft entspricht, das, was ihn also wieder frei macht. Wenn der Mensch sich den Einwirkungen der göttlichen Gnade hingiebt, so entwickelt sich in ihm der Zustand, welcher von Anfang als der normale gegeben war: die Sinnlichkeit weicht zurück und wird von der gotterfüllten Vernunft in den Schranken gehalten, die ihr gebühren; der Mensch hört auf ein Knecht der Sünde zu sein, er wird frei (negativ), und handelt und strebt (positiv frei) seiner Idee und zugleich dem göttlichen Willen gemäß; denn das, was Gott von uns will, ist eben dasselbe, was dem eigentlichen Kerne unsers Wesens entspricht. Da wir aber, um noch einmal das Letzte zusammenzufassen, nur durch die göttliche Gnade, nie durch eigene Machtvollkommenheit geschickt werden zu solchem Streben, so sind wir gerade in den Momenten unsers Lebens am freisten, in welchen die göttliche Gnade am wirksamsten an uns ist; und wir haben somit die ewig theure Wahrheit gewonnen, daß menschliche Freiheit und göttliche Gnade einander nicht ausschließen, daß vielmehr die erstere durch die letztere erst zu ihrer wahren Entwickelung kommt, denn „wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2. Cor. 3, 17); wobei wir freilich nicht vergessen dürfen, daß es nun Sache des Menschen ist, sich so ganz der göttlichen Gnade hinzugeben, daß sie, immermehr Gestalt in ihm gewinnend, ihn zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes erhebe (Röm. 8, 21), der Mensch also bei seinem jedesmaligen Thun sich eben so sehr bestimmt wie bestimmend wisse und zeige. Damit kommen nun auch jene oben citirten Stellen, die alles Heil des Menschen

*) das Charakteristicum auch unserer Zeit.

der göttlichen Gnade zuſchreiben, zu ihrem Rechte, denn die Gnade iſt die Quelle aller Produktivität und ſomit der Grund der Seligkeit; und es tritt ſchließlich jenes ſcheinbar dunkle pauliniſche Wort, in welchem Freiheit und Gnade durchaus unvermittelt neben einander zu ſtehen ſcheinen, in das hellſte Licht: „Schaffet, daß ihr ſelig werdet, mit Furcht und Zittern, denn Gott iſt's, der in euch wirket beide, das Wollen und das Vollbringen, nach ſeinem Wohlgefallen“ (Phil. 2, 12 u. 13): Gott wirket zwar das Wollen und das Vollbringen, wie es ihm wohlgefällt, aber der Menſch muß doch ringen nach der Seligkeit dadurch, daß er mit Furcht und Zittern ſeufzt nach der Erlöſung, die zwar dem Gottbegnadeten als unſchätzbares Eigenthum gehört — das hilf uns lieber Vater im Himmel! — die aber doch wieder verloren werden kann, wenn in gottesläſterlichem Muthwillen der Frevler die ewige Gnade wieder von ſich ſtößt — davor behüte uns, lieber himmliſcher Vater! Amen!

Zweites Kapitel.

Freiheit und Allwissenheit.

Indem wir fest auf dem Grunde stehen, den wir mit Gottes Hülfe in unserem vorigen Kapitel gefunden haben, nämlich auf dem, daß menschliche Freiheit und göttliche Gnade einander nicht ausschließen, daß vielmehr die erstere durch die letztere erst bedingt ist, wenn wir bedenken, daß die wahre Freiheit darin besteht, sich gemäß dem Willen und der Wirkung der göttlichen Gnade, weil damit der eigenen Idee entsprechend, zu entwickeln: vergewissern wir uns vor allem wiederholt der Aussprüche der heil. Schrift und stellen sie als Schutz- und Trutzmauern um uns auf, in welchen das Wesen dieser wahren Freiheit am deutlichsten gekennzeichnet wird. Das sind aber folgende: Joh. 8, 32 und 36: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen," und: „so euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei;" dann Röm. 6, 18: „Nun ihr frei geworden seid von der Sünde, seid ihr Knechte geworden der Gerechtigkeit;" ferner Röm. 8, 2: „Das Gesetz des Geistes, das da lebendig macht in Christo Jesu, hat mich frei gemacht vom Gesetze der Sünde und des Todes;" weiter 2. Cor. 3, 17: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit;" und endlich Jac. 1, 25: „Wer aber durchschauet in das vollkommene Gesetz der Freiheit und darin beharret, und ist nicht ein vergeßlicher Hörer, sondern ein Thäter; derselbe wird selig sein in seiner That." —

Aber da taucht plötzlich nicht außen vor den Mauern, sondern in unserer eigenen Verschanzung ein Widersacher auf, den wir bis dahin kaum gewahrten, und welcher unbezwinglich, an Stelle jener so eben erst bekämpften, ein Stärkerer über uns zu kommen und uns zu überwinden droht, daß er uns unsern Harnisch nehme, darauf wir uns verließen, und den Raub austheile. —

Das ist der Gedanke an die Allwissenheit Gottes. In

Bezug auf das Wesen dieser Eigenschaft Gottes bietet uns die heil. Schrift eine reiche Menge von Aussprüchen dar: Da spricht der Herr im A. B. im **Deuteronomium**, während er Josua als Nachfolger Mose's bestellt und zugleich diesem das Lied verkündet, das nach Mose genannt, mit unvergleichlicher Pracht den schrecklichen Zorn des Herrn und seine versöhnende Gnade im furchtbar schönen Kampfe singt, bis sich endlich sein Zorn allein gegen die Feinde seines Volkes und seine Gnade unergründlich den Seinen zuwendet — dort also spricht er (31, 21): „Ich weiß ihre Gedanken, damit sie schon jetzt umgehen, ehe ich sie in's Land bringe, welches ich geschworen habe;" und Elihu, der Vertreter Eloha's, d. i. Gottes selbst, redet so vom gerechten El, Hiob 34, 21—25: „Seine Augen sehen auf eines Jeglichen Wege und er schauet auf alle ihre Gänge; es ist kein Finsterniß noch Dunkel, daß sich da möchten verbergen die Uebelthäter. Er braucht nicht auf den Menschen zu achten lange, daß er vor Gott trete in's Gericht. Er bringet der Stolzen viel um ohne Untersuchung und stellet Andere an ihre Statt. Darum daß er kennet ihre Werke und kehret sie um des Nachts, daß sie zerschlagen werden." — Unter den Psalmen preist besonders der 139. die Allwissenheit des Herrn: „Du erforschest mich und erkennest mich": das Thun und das Reden V. 2—4; und dann bricht David im 6. V. in die staunenden Worte aus: „Solches Erkenntniß ist mir zu wunderlich und hoch, ich kann es nicht begreifen." Zugleich giebt der Psalmist den Grund solcher Allwissenheit an, wenn er im 94. Psalm singt: „Der das Ohr gepflanzet hat, sollte der nicht hören; der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen?;" so schon in alter Zeit die nachher so oft betretene via causalitatis (den Weg der Ursächlichkeit, nach welchem von Gott alles ausgesagt wurde, was von ihm als dem Schöpfer in Rücksicht auf das Geschaffene vorausgesetzt werden muß) wie dies den Scholastikern eigen war, einschlagend. — Im Propheten Jeremja bekennt Gott selbst: „Ich der Herr kann das Herz ergründen und die Nieren prüfen" (Jer. 17, 10), und Jesaja spricht es darum aus, daß seine (d. i. Gottes) Einsicht unausforschlich ist (Jes. 40, 28.) — Auch aus den Apokryphen und zwar besonders aus dem **Ecclesiasticus** leuchtet uns eine deutliche Erkenntniß der göttlichen Allwissenheit entgegen, wenn es z. B. 23, 28 heißt: „die Augen des Herrn sind viel heller denn die Sonne und sehen alles, was die Menschen thun und schauen auch in die heimlichen Winkel;"

und wiederum 42, 18—20, Origenes und Johannes Damascenus mit ihrer Lehre von der Präscienz den Weg bahnend und sie doch auch im gewissen Sinne verwerfend: „Er allein erforschet den Abgrund und der Menschen Herzen und weiß, was sie gedenken. Denn der Herr weiß alle Dinge und siehet, zu welcher Zeit ein jegliches geschehen werde. Er verkündigt, was vergangen und was zukünftig ist, und offenbart, was verborgen ist; er verstehet alle Heimlichkeit, und ist ihm keine Sache verborgen." —

Im N. T. lehrt Jesus Christus zunächst in der Bergpredigt als er vom Almosengeben und vom Beten spricht: „Der Vater sieht in's Verborgene" (Matthäus 6, 4 u. 6), und sagt, ehe er das Vaterunser den Seinen lehrt, verheißend: „Euer Vater weiß, was ihr bedürfet, ehe denn ihr ihn bittet" (V. 8), und im 10. Kap. kräftigt er den Muth seiner Jünger mit den Worten: „Eure Haare auf dem Haupte sind alle gezählet" (V. 30). — Wenn dann, besonders im Johannisevangelium (16, 30 u. 21, 17) die Jünger ihrem Herrn und Meister Allwissenheit zuschreiben, so geschieht das eben in Rücksicht darauf, daß er der Sohn des allwissenden Vaters ist. In der Apostelgeschichte wird der Herr mehrfach der „Herzenskündiger" genannt (z. B. 1, 24; 15, 8); und Paulus bricht in seinem Römerbriefe in die bewundernden Worte aus: „O welch eine Tiefe des Reichthums beide, der Weisheit und Erkenntniß Gottes!;" während er an anderen Stellen (Röm. 8, 27 u. 1. Cor. 4, 5) Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges umfassend schreibt: „Der die Herzen forschet, der weiß, was des Geistes Sinn sei;" und „der Herr wird an's Licht bringen, was im Finstern verborgen ist und den Rath der Herzen offenbaren." Im Hebräerbriefe stehet die Stelle: „Es ist keine Creatur vor ihm unsichtbar; sondern es ist alles bloß und entdeckt vor den Augen dessen, mit dem wir es zu thun haben"*) (Hebr. 4, 13); und St. Johannes schreibt in seinem 1. Briefe (3, 20) die bedeutungsvollen, wie linderndes Oel auf unser Herz, das uns verdammt und das wir vor Gott nicht stillen können, fallende Wort: „Gott ist größer als unser Herz und erkennet alle Dinge." Und daß endlich auch das Siegel des N. T. solche Allwissenheit Gottes bezeuge, spricht der Herr in der Apokalypse 2, 23 in dem Schreiben

*) so ist wohl das: „πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος" zu übersetzen.

an die Gemeinde zu Thyatira mit den Worten des Pſalmiſten: „Ich bin es, der die Herzen und Nieren erforſchet.“

Das iſt die Lehre der heiligen Schrift hiervon, zuweilen wohl die ganze Welt als Objekt der göttlichen Allwiſſenheit hinſtellend, am häufigſten aber als ſolches das Herz des Menſchen mit ſeinen Gedanken und Rathſchlägen erkennend. Ob daneben die Freiheit des Menſchen beſtehen könne oder ob ſie dadurch gefährdet erſcheine, darüber läßt ſie ſich in keine Speculation ein; erkennt ſie doch auf der anderen Seite in den im 1. Kap. citirten Stellen, in welchen ſie zu Heiligkeit und Gerechtigkeit, zu Glaube und Liebe ermahnt und von der Zurechnung der Schuld und dem Spruche des ewigen Richters lehrt, an, daß der Menſch frei ſei. Und ſie überläßt es ſo, ich möchte faſt ſagen, dem Vorwitze der kommenden Geſchlechter darüber zu brüten; während ſie immer nur das zur Seligkeit Nothwendige emporhebend und hochhaltend das dazu weniger Weſentliche zu Boden ſinken läßt; welches für ſie wohl erwogen und erfaßt, für uns aber als unfaßbarer Stein des Anſtoßes nun daliegt und uns reizt, ſeine Maſſe in handliche Stücke zu zerſchlagen, daß wir, von der Schale zum Kerne dringend,*) auch dieſe crux der Vernunft zu einer crux des Herzens gewinnen. –

Schreiten wir zunächſt an der Hand der Geſchichte vorwärts, daß wir vielleicht mit ihrer Hülfe über, oder wenn er zermalmt iſt, durch jenen Stein des Anſtoßes gelangen. —

Die Väter der Kirche gehen weislich neben dieſem Steine vorbei, denn ſie faſſen, ohne auf unſer Problem überhaupt einzugehen die Allwiſſenheit einfach in bibliſcher Weiſe, höchſtens ihr Weſen hie und da noch weiter ausmalend; wenn z. B. Juſtin der Märtyrer ſchreibt, daß der Herr und Vater aller Dinge, nicht mit Augen ſehend, nicht mit Ohren hörend, alles überſchaut und alles weiß und Niemand vor ihm verborgen iſt;**) und ebenſo Clemens der Alexandriner ſagt, daß Gott alles wiſſe, das Seiende und das Seinwerdende auch nach der Art ſeines Seins; ingleichen ſehe er die einzelnen Bewegungen voraus, vor ihm liege Seele und Sinnen jedes Menſchen bloß da, und alles umfaſſe er mit Einem Blicke;***) wo-

*) Bergen doch die kugeligen Druſenräume der Geoden als Kern köſtliche Kryſtalle, die nach Zertrümmerung der Schale dem Suchenden entgegenfunkeln.

**) Justin. dial. c. Tryph. C. 127.

***) Clem. Strom. VI, 17.

mit Clemens demnach, ohne Scheu vor anthropomorphistischem Scheine, Gott eine Kenntniß des Gegenwärtigen und Zukünftigen zuspricht und zugleich von einer Voraussicht des Dichtens des Menschen redet, ohne für seine Freiheit zu fürchten; zuletzt dann den anthropomorphistischen Anflug dadurch zu beseitigen suchend, daß er Gott alles mit Einem Blicke anschauen läßt. — Origenes, der eherne Schriftgelehrte des 3. Jahrhunderts, beginnt schon zu speculiren und sucht die menschliche Freiheit der göttlichen Allwissenheit und damit auch dem göttlichen Vorherwissen gegenüber dadurch zu retten, daß er lehrt, man dürfe das göttliche Vorherwissen nicht mit dem göttlichen Vorherbestimmen vermengen, und jenes Vorherwissen sei nicht die bewirkende Ursache der freien Handlungen, sondern es sei vielmehr in diesen der Grund vorhanden, warum Gott sie vorhersehe. — Worin der Fehler dieser Deduction, die sich später bei Johannes Damascenus, dem Dogmatiker der alt-morgenländischen Kirche wiederholt, beruht, wird im Folgenden gezeigt werden, für jetzt genüge der Hinweis darauf. — Augustin, der Rhetor und Bischof, der Held der Speculation und des Glaubens, förderte dann die Erkenntniß des Wahren um ein Bedeutendes darin, daß er, zunächst das anthropomorphistische Vorherwissen Gottes verwerfend, lehrte, für Gott, der alle Zeiten überschreite, könne nichts zukünftig sein (s. u.), was er auch aus dem Begriffe der Ewigkeit folgert (s. ingl. u.); und ebenso darin, daß er die Dinge in ihrer wahren Abhängigkeit von Gott erkennend schrieb: „Wunderlich ist's für uns und doch wahr, daß diese Welt uns nicht erkannt sein könnte, wenn sie nicht wäre; daß sie aber nicht sein könnte, wenn sie Gott nicht erkannt wäre."*) Gott weiß also die Dinge nicht, weil sie sind, sondern weil er sie weiß, sind sie; ohne daß Augustin damit das Arbitrium des Menschen gänzlich gefährdet glaubt (s. u.). —

Das das Wichtigste von den Vätern der Kirche. Die Folgezeit speculirt, während im Morgenlande die Christologie vorherrscht, nur im Abendlande anthropologisch, aber auch hier nicht das Verhältniß zwischen Freiheit und Allwissenheit, sondern das zwischen Freiheit und Gnade betonend in den pelagianischen Streitigkeiten;**)

*) Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem, nisi notus esset, esse non posset (de civit. Dei XI, 10).

**) s. Kap. 4.

und Joh. Scotus Erigena, der philosophische Heros des 9. Jahrhunderts, ist zu pantheistisch, als daß wir von ihm eine auch das christliche Bewußtsein wahrhaft befriedigende Lösung jener Frage erwarten könnten; was freilich auch, wenn auch im abgeschwächten Sinne, von den Mystikern des Mittelalters ausgesagt werden kann, wie wenn z. B. Hugo von St. Victor († 1141) sagt, alles, was von Gott zeitlich erschaffen wurde, sei von Ewigkeit her unerschaffen in ihm gewesen, und es sei eben deshalb und ebenso von Gott gewußt worden, weil und wie es in ihm war. Gott habe nichts außer sich erkannt, weil er alles in sich hatte. „Es war auch nicht in ihm," heißt es dann weiter „weil es einmal zeitlich zukünftig war, das zeitlich Zukünftigsein ist nicht Ursache des Ingottseins, noch ist es zeitlich geworden, weil es in Gott war, als hätte das Ewige nicht sein können ohne das Zeitliche, vielmehr hätte jenes bestanden auch ohne dieses; nur hätte es sich nicht auf dieses bezogen, wenn dasselbe nicht zukünftig gewesen wäre." Mit dem Letzteren stürzen wir in die Tiefe der Speculation, die, indem sie das Ewige mit Recht als durchaus unabhängig von dem Zeitlichen darstellen will, fast Gefahr zu laufen scheint, in die Irrlehre einer pantheistischen Evolutionstheorie zu versinken. — Aehnlich auch Alexander von Hales (Doctor irrefragibilis † 1246): „Gott erkennt alle Dinge durch sich und in sich; er erkennt auch alles auf einmal, denn er sieht alles in sich selbst, und weil er sich auf einmal ganz erkennt, so muß er auch in sich selbst alle Dinge ganz und auf einmal erkennen;" und ebenso Bonaventura (Doctor seraphicus † 1274): „Gott weiß alle Dinge gegenwärtig und zugleich, vollkommen und unveränderlich (praesentialiter et simul, perfecte quoque et immutabiliter); gegenwärtig d. h. so klar, als wenn sie alle gegenwärtig existent wären; zugleich, weil er dadurch, daß er sich, der sich selbst gegenwärtig ist, sieht, alles sieht (quia videndo se, qui sibi praesens est, omnia videt); vollkommen weil sein Erkennen nicht vermehrt und vermindert werden kann; unveränderlich, weil er alles weiß durch die Natur seines Erkennens (per naturam sui intellectus), das da unveränderlich ist. Gott erkennt also das Zeitliche ewig, das Veränderliche unveränderlich ꝛc.," mit welchem Letzteren uns freilich die menschliche Freiheit zu entschlüpfen droht. —

Endlich faßt Thomas von Aquino (Doctor angelicus), der Gewaltigste der Scholastiker, mit kühnem Griffe alles zusammen in dem

Satze: „Gott ſieht alles in Einem, welches er ſelbſt iſt . . . weshalb er alles zugleich und nicht der Zeitfolge nach ſieht;“*) indem er zugleich das Weſen dieſer Allwiſſenheit (art. 13.) deutlicher alſo erklärt: „Gott erkennt alles Zufällige nicht nur wie es in ſeinen Urſachen, ſondern auch wie ein Jedes thatſächlich (actu) in ſich ſelbſt iſt . . . Das, was zeitlich thatſächlich wird, wird von uns auch der Zeitfolge nach in der Zeit erkannt; von Gott aber in der Ewigkeit, welche über der Zeit iſt. Sowie der, welcher auf einem Wege einherſchreitet, nicht jene ſieht, die nach ihm kommen; wohl aber der, welcher von einer Höhe den ganzen Weg überſchaut, zugleich alle auf dem Wege Wandelnden gewahrt.“ Wobei er auch der menſchlichen Freiheit gerecht zu werden ſucht, wenn er ebendort ſchreibt: „Es iſt klar, daß das Zufällige ſowohl untrüglich von Gott erkannt wird, inſoweit es dem göttlichen Anſchaun nach ſeiner Gegenwart unterliegt, als auch dennoch ein Zufälliges aus ſeinen Urſachen Erzeugtes ſein wird. . . Das, was von Gott gewußt wird, muß nothwendig ſein, inſofern es dem göttlichen Wiſſen unterliegt, nicht aber ſchlechthin, inſofern es in ſeinen eigenen Urſachen betrachtet wird;“ ohne daß uns ſo recht klar wird, wie bei dem unbedingten Wiſſen Gottes die Dinge als zufällig, weil durch ihre eigenen Urſachen geſetzt, die doch auch wieder als von Gott gewußt erkannt werden müſſen, angeſehen werden können. So ringt Myſticismus und Scholaſtik mit der gemüthlichen und begrifflichen Erfaſſung dieſes ſchwierigen Problems, ohne es vollſtändig löſen zu können, bis der Held auf dem Kampfplatze erſcheint, der, gleich den Heroen des N. T. Herz und Vernunft auf das Innigſte vereinigend, vor allem geſchickt war, ſolche ſcheinbar unlösliche Gegenſätze mit einander zu verſöhnen — Luther.

In ſeiner Schrift „de servo arbitrio,“ in welcher er die gänzliche Unfähigkeit des menſchlichen Willens auf das Entſchiedenſte betont (ſo daß ſogar die Gebote der heiligen Schrift, die den Menſchen zur Beſſerung auffordern, ihm theilweiſe als Ironie erſcheinen), ſpricht er es aus, daß Gott als der Allwiſſende und Allweiſe nichts dem blinden Ungefähr überlaſſen könne, ſondern daß er alles nach Urſachen und Zwecken verbindend lange ſchon vor der Geburt des Menſchen den Lauf ſeiner Gedanken und Handlungen angeordnet

*) Deus omnia videt in uno, quod est ipse . . . . unde simul et non successione omnia videt. (Summa I, quaest. XIV, art. 7.)

habe, zu welchen der Menſch nichts hinzuthun, von welchen er nichts hinwegnehmen könne; genau ſich anſchließend an das Wort des Pſalmiſten: „Deine Augen ſahen mich, da ich noch unbereitet war, und waren alle Tage auf dein Buch geſchrieben, die noch werden ſollten, und derſelben keiner da war“ (Pſ. 139, 16). —

So die Schrift, ſo nach ihr Auguſtinus, ſo Luther. Aber die Menſchheit ſchrak vor ſolcher gewaltigen Wahrheit zurück, und die Freiheit, welche Luther vergeſſen zu haben ſchien, erhob ſchüchtern ihr Haupt. Die Concordienformel ſuchte, veranlaßt beſonders durch die Streitigkeiten mit den Reformirten, die faſt übermenſchliche Lehre Luthers dem ſchwachen Geſchlechte näher zu bringen, indem ſie zwiſchen Vorauswiſſen („nach welchem Gott alles weiß, ehe es geſchieht; welches Vorauswiſſen ſich auf Gutes und Böſes erſtreckt, ohne deshalb Urſache des Böſen zu ſein“) und Vorausbeſtimmen („welches ſich nur auf die Auserwählten Gottes erſtreckt“) unterſcheidet;*) und Aegidius Hunnius, ein Zeitgenoſſe der Concordienformel, welcher dieſe Lehre damals am ausführlichſten behandelte, faßt zwar Vorauswiſſen und Fürſehung (providentia) als unlösbar mit einander verbunden, doch als von einander verſchieden auf, indem er von dem Vorauswiſſen, gleich der Concordienformel lehrt, daß ſich daſſelbe auf alle zukünftigen Dinge, auch auf den Willen und das Thun der Menſchen, der guten und der böſen erſtrecke; während die Fürſehung nicht als eine bloße Kenntniß, ſondern vielmehr als eine wirkſame Fürſorge, am Böſen und am Guten auf verſchiedene Weiſe thätig, zu erkennen ſei;**) wobei er dann die Frage, ob ein von Gott im Voraus feſtgeſetztes Lebensziel anzunehmen ſei, ausführlich erörtert. Davon wird im 3. Kap. eines Weiteren gehandelt werden.

Die altproteſtantiſchen Dogmatiker — zuweilen, wenn auch nur mit halbem Rechte, die Scholaſtiker des Proteſtantismus genannt — faſſen die Allwiſſenheit ſtets mit Rückſicht auf die Zeit***) und

*) Lib. symb. ed. Hase pag. 617 seq.

**) Praescientia enim Dei ad res futuras omnes atque adeo ad omnes omnium hominum voluntates et actiones, tam bonas quam malas, se extendit. Providentia autem Dei non nuda saltem rerum notitia, sed efficaci quoque eorundem cura, dispositione et ordinatione, licet diversi modi quod mala et bona, est definienda.

***) ſo z. B. Hollaz, examen 256: Omniscentia est attributum divinum ἐνεργητικὸν, quo Deus omnia, quae fiunt, fuerunt, erunt, aut ulla ratione

bilden — vor ihnen hatte ſchon der ſpaniſche Jeſuit Molina in ſeinem Kampfe mit den Löwen'ſchen Auguſtinern ein Gleiches gethan — die Lehre von der Allwiſſenheit darin weiter aus, daß ſie ein nothwendiges, ein freies und ein mittleres Wiſſen (scientia necessaria, libera, media) in Gott unterſcheiden; von welchen das nothwendige auf Gott ſelbſt ſich bezieht und auf die Dinge außer ihm, inſofern dieſe in Gott ihren nothwendigen Grund haben, das freie darin beſteht, daß Gott alle außer ihm in Wahrheit exiſtirenden Dinge auch in Wahrheit erkennt (welches freie Wiſſen anthropomorphiſtiſch wieder in Erinnerung, Anſchauung und Vorherwiſſen — reminiscentia, visio et praescientia — getheilt wurde) und das mittlere, um eben die menſchliche Freiheit zu retten, gefaßt wurde als das Wiſſen des zukünftig Möglichen (scientia de futuribili), nach welchem Gott alles erkennt, was unter gewiſſen Bedingungen hätte geſchehen können;*) wobei man freilich vergaß, daß ſo in Gott der Begriff des Möglichen hineingetragen wird, der zwar in dem Menſchen ſeine Berechtigung hat, inſofern derſelbe von den Schranken der Zeit und des Raumes gehalten, nicht mit Beſtimmtheit wiſſen kann, was unter gewiſſen Bedingungen geſchehen wird; aber nicht für Gott gelten kann, da ja, weil er unbeirrt iſt von jenen Schranken, in ihm an Stelle des Möglichen ſtets das Nothwendige tritt. —

---

esse possunt, uno simplici actu immediate et perfectissime cognoscit; ſo ganz ähnlich König u. A.

*) Für dieſes mittlere Wiſſen beruft man ſich vornehmlich auf nachfolgende Stellen der heil. Schrift: Jerem. 38, 17 u. 18. Hier ſcheint es, als würde es durchaus in das Belieben des Zedekia geſtellt, wie er ſich entſcheiden wolle, als wäre er alſo vollſtändig wahlfrei; Gott dagegen kenne nur die unbedingt eintretenden Folgen der ſo oder ſo von Zedekia ausgeführten That. Aber Zedekia iſt durchaus nicht frei im vulgären Sinne. Entweder gehorcht er dem Willen Jehovah's, dann iſt er wahrhaft frei und die ſegensreichen Folgen ſeiner That bleiben nicht aus; oder er gehorcht ihm nicht, dann unterliegt er dem Zwange der Sünde und es treffen ihn die nothwendigen Folgen derſelben. Im erſteren Falle würde Gott ihn als ſeinen freien Diener wiſſen, im letzteren als den, der ſich zum Sclaven des Nichtſeinſollenden, der Sünde gemacht hätte; aber er weiß ihn nur als den letzteren, was ſich ja auch in den Worten des Propheten V. 15 ausſpricht; ohne daß dadurch dem Zedekia die Verantwortlichkeit erlaſſen würde, da es ja ſeine eigene Schuld iſt, daß er ſich der Gnade Gottes nicht in die Arme geworfen hat. —

Ezech. 3, 6. Dieſe Stelle gehört genau genommen nicht hieher. Gott weiß es ja gewiß, daß jene fremden Völker, wenn er den Ezechiel zu ihnen ſendete, auf ihn hören würden; alſo iſt für die Annahme von etwas Möglichem hier kein

So blieben denn Alle hinter der Kraft Luthers zurück, die, trotzdem er sich derselben vollkommen bewußt war, sich stets gebunden fühlte an den Willen Gottes, wobei sie freilich die menschliche Freiheit zu vergessen schien; und auch die neuere Theologie, von deren Resultaten wir sogleich sprechen werden, ebenso wie die Philosophie, die, insofern sie pantheistisch ist, freilich unser Problem gar nicht kennt (da ja das Wissen des Absoluten das Gesammtwissen der Menschen ist), insofern sie nicht pantheistisch ist, wenigstens in ihren Grundzügen nachher mit gezeichnet werden soll: sie alle haben jenen Stein des Anstoßes noch nicht zertrümmern können; und wenn auch hie und da ein Stück davon abgeschlagen wurde, die Masse desselben ist immer noch groß genug, daß unser menschliches Denken nicht darüber hinauskommen kann; und so bleibt es uns denn immer noch vorbehalten, Allwissenheit und Freiheit in ihrer Einheit zu erfassen. Trotzdem man nun mit kühnem Schnitte die ganze Untersuchung beseitigen könnte, wenn man sagte: Gott will den Menschen als Menschen frei, darum ist er frei, der Zwiespalt zwischen der Freiheit des Menschen und der Allwissenheit Gottes liegt also eigentlich nicht in uns, sondern in Gott, dessen Tiefen nur sein eigner Geist erforschen kann (1. Cor. 2, 10 u. 11); so wollen wir uns doch jetzt unter

---

Platz; zudem Gott ja auch gewiß weiß, daß er ihn nicht senden wird. Der Begriff des Möglichen, wenn hier von ihm durchaus die Rede sein soll, liegt also hier nur, daß ich so sage, in dem Belieben der Allmacht Gottes, während doch diese Stellen beweisen sollen, daß er durch den Menschen gegeben, für Gott als ein solcher bestimmend sei. —

1. Sam. 23, 10—13. Auch diese Stelle beweist etwas Anderes, als sie soll. Sie zeigt uns nur, daß Gott alles weiß, die Thaten und Rathschläge der Menschen; aber von einer Möglichkeit, die, durch die Willkür des Menschen gegeben, den göttlichen Willen bestimmen würde, weiß sie nichts. Bleibt David, so kommt Saul. Aber David, Gott weiß es, bleibt eben nicht, darum, Gott weiß es ebenfalls, kommt auch Saul nicht. —

Matth. 11, 21. Hier liegt wiederum der Begriff des Möglichen nicht auf der Seite des Menschen d. h. ist nicht von ihm als Gott bestimmend gegeben, sondern auf der Gottes. Gott hätte, wenn wir uns menschlich thörlich ausdrücken wollen, so thun können, er that es, durchaus nur durch sich selbst bestimmt, aber nicht, folglich resultirt auch hieraus nicht das durch diese Stelle angeblich bewiesene Sein einer scientia media, einer scientia, die, je nachdem der Mensch so oder so sich entscheidet, nur weiß, welches die Folgen jener Entscheidung sein werden. — Das etwa in dieser Anmerkung wegen mehrerer vorausgenommener Begriffe noch Unklare wird sich im Folgenden klären.

des allwiſſenden Gottes Beiſtande und, wenn unſer Gebet das rechte war, erfüllt von ſeinem Geiſte, an dieſes ſchwierige Werk wagen, nachdem wir zuvor noch die wichtigſten Anſichten beſonders auch der neueren Dogmatiker über das zu löſende Problem (ohne Rückſicht auf die dogmengeſchichtliche Entwickelung zu nehmen, wie es vorhin geſchehen iſt, doch verglichen mit den hervorragendſten Ergebniſſen der Vergangenheit) mit wenigen ſcharfen Strichen neben einander gezeichnet haben. Das Problem ſtellt ſich uns in kurzen Worten ſo entgegen: „Gott weiß alles; Wiſſen, Wollen und Sein iſt in ihm eins; alſo iſt alles Gewußte zugleich auch als ſolches geſetzt. Da nun Gott als der Allwiſſende auch des Menſchen Gedanken und Willen weiß und demgemäß auch ſetzt, ſo iſt der Menſch, was doch unſer Selbſtbewußtſein und das Weſen des Menſchen fordert, **nicht frei.**“ —

Zwei Radicallöſungen, ſich diametral entgegenſtehend, zeigen ſich unſern ſuchenden Blicken zuerſt; die eine verwirft die Allwiſſenheit, die andere die Freiheit — Löſungen auf Leben und Tod. Jenes Erſte thun, ſich anlehnend an Cicero (den wirklichen Eklekten unter den Rednern, aber den dilettirenden Eklektiker unter den Philoſophen, der wohl mit der Stoa denkt, aber nicht mit ihr lebt) und an die eigentlichen Stoiker, die im merkwürdigen Gegenſatze zu ihrem den Menſchen durchaus gefangenhaltenden fatum (εἱμαρμένη, ἀνάγκη) doch den Weiſen in ſeinen Willensentſchließungen als durchaus unabhängig von jeglichem von außen kommenden Einfluße verlangen und ein ſelbſtſtändiges, ſich unterſcheidendes Wiſſen der Gottheit (οὐσία) um die Handlungen der Menſchen läugnen, welches Wiſſen ſammt dem Weſen jener Gottheit ſelbſt vielmehr mit den einzelnen Menſchenexiſtenzen pantheiſtiſch verſchwimmt — jenes Erſte thun die Socinianer, die polniſchen und ſiebenbürgiſchen Vordenker des Rationalismus, indem ſie in kleinlicher Verſtandesanſicht verneinen, daß das Wiſſen Gottes auf die freien Handlungen der Menſchen ſich beziehe; „denn was weder geweſen ſei, noch ſei, noch gewiß ſein werde, ſei auf keine Weiſe und könne daher auch Gotte nicht gegenwärtig ſein; und ſolcher Art wären eben die freien Handlungen der Menſchen, welche noch nicht wirklich geſchehen wären;“*) ohne daß

*) cf. Socin. Praelect. cap. VIII: Namque non entium nullae sunt

ſie bedenken, „daß dann überhaupt der Begriff der göttlichen Vorſehung ganz fallen müßte, da auf ſolche Weiſe die Geſchichte Etwas ſein müßte, was Gott nur allmälig erführe, ohne irgendwie beſtimmend auf daſſelbe einwirken zu können.“ (Schleiermacher.) — Dagegen läugnen die Freiheit gänzlich die ſupralapſariſtiſchen Reformirten, welche in ſtarrer Conſequenz ſogar den adamitiſchen Sündenfall von Gott vorausgewußt und prädeſtinirt ſein laſſen (im Gegenſatze zu den infralapſariſtiſchen, welche bei jenem Sündenfalle nur eine Zulaſſung von Seiten Gottes behaupten); ohne daß jene Supralapſarii bedenken, daß damit Gott zum Urheber des Böſen gemacht und der Menſch zu einem völlig willenloſen Werkzeuge herabgedrückt wird.

Dies die beiden äußerſten Gegenſätze. Dazwiſchen inne liegen nun eine lange Reihe, bald mehr zu den Socinianern, bald mehr zu den Supralapſariſten ſich hinneigender theils rein-philoſophiſcher, theils philoſophiſch-theologiſcher Löſungen, bei deren Aufzählung wir, was die erſteren betrifft, um ſo kürzer ſein können, als das Verhältniß der philoſophiſchen Speculation zur menſchlichen Freiheit in unſerem erſten Kapitel bereits erörtert wurde und im folgenden Kapitel noch einmal ausführlicher auf dieſelbe in ihren Axiomen über die Vorſehung zurückgekommen werden muß. —

Da ſendet uns denn die Philoſophie zunächſt das ſtarre Fatum, das mit blinder Nothwendigkeit die Welt und ſomit auch den Menſchen beherrſcht, und welches entweder ein materialiſtiſches iſt, wie bei Epikur, Holbach, la Mettrie ꝛc. (ſ. Kap. 3), oder ein deiſtiſches wie bei den Stoikern und bei Spinoza (ſ. ingl. Kap. 3); und dann den das Fatum in den Menſchen legenden Determinismus (ſ. Kap. 1), dem faſt alle neueren Philoſophen gefolgt ſind; Herbart mit eingeſchloſſen, ſo heftig er auch gegen den Spinozismus kämpft, und Fichte nicht ausgeſchloſſen, der zwar mit ſeinem ſelbſtherrlichen Ich die Freiheit durchaus zu retten ſcheint, indem er das Ich darin, daß alle Beſtimmungen und Beſchränkungen, die im Bewußtſein vorkommen, nicht von außen herrühren, negativ-frei, und weil alles, was es zu beſtimmen ſcheint, eben nur erſt von ihm ſelbſt Producirtes iſt, poſitiv-frei ſein läßt: aber doch dies alles wieder determiniſtiſch ver-

---

qualitates. Atqui ea, quae nec fuerunt, nec sunt, nec certo futura sunt, nullo modo sunt, itaque ea Deo praesentia esse nequeunt. Ejusmodi autem sunt voluntariae hominum actiones, quae nondum revera extiterunt.

nichtet, wenn er ſagt, daß das Ich deshalb alles aus ſich entwickele, weil es urſprünglich (potentialiter) unbewußt alles ſchon in ſich trage, weſſen es ſich ſpäter erſt, wenn es zur factiſchen Entwickelung käme, bewußt werde. Kant und die Anderen vom intelligibeln Acte ſind ſchon Kap. 1 erwähnt worden (Kant auch weiter unten), und nur Jacobi, der entſchiedene Theiſt unter den Philoſophen, gewinnt mit dem Begriffe der Freiheit, als der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde, die Abhängigkeit des Menſchen in ſeinem Wollen und Handeln nicht von ſich ſelbſt, ſondern von einem zweifachen Außer-ihm, der Natur unter und einem Gotte über ihm (ſ. übrigens Kap. 3). —

Nun wenden wir uns zu den theologiſchen Controverſen und ſchreiten von den mit der ſocinianiſchen verwandten Meinungen ausgehend in wachſender Abkehr zu den Genoſſen des Supralapſarismus. —

Da hat man zuvörderſt (Calliſen, Beitrag, die Lehre von der Allwiſſenheit Gottes und die menſchliche Freiheit in Harmonie zu bringen) behauptet: „Gott ſieht nur die verſchiedenen Bedingungen und Gelegenheiten, unter welchen der Menſch auf verſchiedene Weiſe handeln kann, voraus und paßt dieſen möglichen verſchiedenen Arten der Menſchenhandlungen ſeine Rathſchlüſſe an, damit trotzdem die von ihm beſtimmte Ordnung der Dinge ihren geordneten Verlauf nimmt.“ Eine Meinung, durch welche, ähnlich wie durch die ſocinianiſche, der Begriff des abſoluten Wiſſens durchaus aufgehoben und Gottes Regierung ſchlechthin von der Willkür des Menſchen abhängig gemacht wird; abgeſehen davon, daß durch jene Meinung der, wie ſchon erwähnt, anthropomorphiſtiſche Begriff der Präſcienz in Gott getragen und zugleich überſehen wird, daß für die Kenntniß des Möglichen, das alsbald nach Gottes Weſen zum Wirklichen werden müßte, in Gott kein Platz iſt. — Andere wollen dem Menſchen wenigſtens eine Art relativer Freiheit retten, wenn ſie behaupten, „die Handlungen des Menſchen ſeien zum großen Theile abhängig von einer Menge äußerer Bedingungen, die Gott aber vermöge ſeiner Allwiſſenheit kenne und darum auch wiſſe, wohin ſich der Menſch wenden werde“: eine durchaus halbe Hülfe, die weder die Freiheit des Menſchen zu ihrem Rechte kommen läßt, da ſie den Entſchluß des Menſchen zum Theil als von äußeren Bedingungen abhängig, alſo als unfrei anſieht, noch die ſetzende Kraft der göttlichen All-

wiſſenheit erkennt. — Wenn man ſich dann, dieſes Letztere als richtig erkennend, doch damit zu helfen geſucht hat, (Wegſcheider) daß man ſagt, „die Wirkungen der relativen Freiheit des Menſchen ſeien innerhalb gewiſſer, von Gott ſelbſt beſtimmter Gränzen eingeſchloſſen, und die Freiheit des Menſchen bleibe trotzdem unverletzt, da der menſchliche Geiſt ſo beſchaffen ſei, daß er ſich vermöge der Vernunft über die Ordnung der phyſiſchen Dinge erhebe und von der Vernunft ſelbſt den Urſprung der Handlungen ableiten könne," ſo vergißt man 1) daß überhaupt, wenn von der menſchlichen Freiheit geredet werde, durchaus immer nur der Wille und nimmer der Erfolg deſſelben, der ſtets ganz außer dem Menſchen liegt, gemeint ſein könne, und dann leidet 2) der letztere Theil jener Anſicht an der dem Rationalismus eigenen vulgären Verwechſelung der ſchon von Pelagius, dem menſchlichen Gegner des göttlichen Auguſtin, vertheidigten Wahlfreiheit mit der wahren Freiheit der Kinder Gottes. —

Eine ganz beſondere Löſung glauben zweifelsohne die modernen Schweizer gefunden zu haben, wenn ſie lehren (Lang, Verſuch einer chriſtlichen Dogmatik): „Da Gott der der Welt einwohnende Grund und der Zweck ihres Lebens iſt, ſo werden die Dinge der Welt, wenn ſie durch Gott beſtimmt werden, nur durch ihr eigenes Weſen beſtimmt; ſie ſind alſo ſelbſtthätig und frei. Die Selbſtthätigkeit und Freiheit der Weltweſen wäre nur dann unmöglich, wenn Gott die von außen her auf die Dinge wirkende, abſolute Cauſalität wäre;" wobei ſie freilich in althergebrachter pantheiſtiſcher und ſomit unchriſtlicher Weiſe das Unendliche mit dem Endlichen in troſtloſer Untrennbarkeit vermengend, im Weſen des Menſchen ſelbſt auch das dem endlichen Leibe vindiciren, was nur von dem unendlichen Geiſte ausgeſagt werden kann. —

Wenn dann weiter die Kantiſche Philoſophie in ihren theologiſchen Schülern das Räthſel ſo zu löſen geſucht hat, daß ſie lehrte, „die Idee Gottes ſei nicht von *constitutivem* Gebrauche, die Ordnung der Natur und Welt aus ihr zu erklären, ſondern nur von *regulativem*, unſern Willen nach ihr zu ordnen;" ſo liegt darin eine deiſtiſche, übermäßige Betonung der Mittelurſachen (causae secundae), welche vergißt, daß auch jene ihren Beſtand und ihre Wirkſamkeit durchaus von Gott haben; und die damit verwandte Meinung: „der Menſch handelt nach der Idee von einer Freiheit, als ob er frei wäre, und eo ipso iſt er frei," kann nur der von

ſich haben, der ſich mit einem oberflächlichen Blicke auf ſein Inneres begnügt, während jeder ernſter Prüfende alsbald ſeine ſtrenge Gebundenheit erkennen wird, die nicht blos als Nothwendigkeit, ſondern ſogar manchmal als Zwang ſich äußert. — Damit fallen dann auch jene Löſungsverſuche, welche ausſagen: „Gott erkennt das Freie, als Freies;“ „Gott weiß den Menſchen als frei, folglich iſt er frei;“ und „die Perſon iſt lediglich innerhalb ihrer inneren Sphäre frei, da die Freiheit lediglich eine rein perſönliche Eigenſchaft, lediglich eine Beſtimmtheit des Subjects iſt;“ welche Ausſagen alle wir nur dann gelten laſſen können, wenn der Menſch in unſerm früher gewonnenen Sinne wahrhaft frei iſt, wenn er nach jener Erklärung wahrhaft Perſon iſt; während jene Sätze in ihrer Allgemeinheit ausgeſprochen immer und immer wieder Wahlfreiheit und wahre Freiheit, wahres Perſonleben und nur ſcheinbares mit einander verwechſeln. —

Wenn dann endlich, was ſchon oben erwähnt wurde, Origenes und nach ihm Johannes Damascenus gegen Röm. 8, 29 lehren, Prognoſis und Proorismus (Vorauswiſſen und Vorausbeſtimmen) ſei nicht zu vermengen, ſo wird dadurch eine ganz menſchliche Vorſtellung in Gott hineingetragen; und die hinzugefügte Meinung, als ſei die Prognoſis nicht die bewirkende Urſache der freien Handlungen, ſondern es ſei vielmehr in ihnen der Grund enthalten, warum Gott ſie vorherſehe, iſt zu nahe mit der ſociniſchen Verwerfung der göttlichen Allwiſſenheit überhaupt verwandt, als daß ſie einer beſonderen Widerlegung bedürfte. —

So bleibt uns denn nur noch Auguſtinus übrig, dem zunächſt wir es zu danken haben, daß der anthropomorphiſtiſche Begriff des Vorherwiſſens fiel, wenn er (civ. Dei XI, 21) ſchreibt: „Was iſt Vorherwiſſen anders, als Wiſſen zukünftiger Dinge? Was aber iſt zukünftig für Gott, der alle Zeiten überſchreitet? Denn wenn das Wiſſen Gottes die Dinge ſelbſt hat, ſo ſind dieſe ihm nicht zukünftig, ſondern gegenwärtig; und darum kann nicht mehr Vorherwiſſen, ſondern nur Wiſſen geſagt werden;“*) womit dann jener Satz vom Weſen der Ewigkeit zuſammenhängt, dem wir entſchieden beiſtimmen

*) Quid est praescientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae, sed praesentes; ac per hoc non jam praescientia, sed tantum scientia dici potest.

müſſen (conf. IX, 10): „Geweſenſein und Seinwerden iſt nicht im göttlichen Leben, ſondern allein Sein, weil jenes ein ewiges iſt. Denn Geweſenſein und Seinwerden iſt nicht ewig.“*) Wenn dann aber Neuere, z. B. Böhme in ſeiner „Religion der chriſtlichen Kirche“ behaupten, „daß dieſe ganze Zweifelfrage, wie ſich das Vorherwiſſen Gottes zur Freiheit des Menſchen verhalte, ſich durch jene einzige Bemerkung hebe, daß das Vorherwiſſen ein unſtatthafter Anthropomorphismus ſei, folglich keinen realen Gegenſtand habe und alſo jene Frage nach einem wirklichen Nichts frage,“ ſo können wir zwar mit jener Behauptung durchaus einverſtanden ſein, können aber doch nicht ſehen, wie damit die Freiheit des Menſchen gewonnen ſein ſolle; denn die Frage iſt ja nicht, wie ſich das Vorherwiſſen Gottes zur Freiheit des Menſchen verhalte, ſondern wie ſich das Wiſſen Gottes mit der Freiheit des Menſchen vereinige; und ebenſowenig kommen wir zur Klarheit dadurch, daß Auguſtinus ſelbſt ſagt (de civit. Dei V, 9): „Es folgt nicht, daß wenn Gott die gewiſſe Ordnung aller Urſachen iſt, deshalb nichts in der Willkür unſeres Willens liege;“**) denn wir kommen, abgeſehen davon, daß in dieſer Meinung eine dualiſtiſche, Gott von der Welt trennende Gefahr liegt, immer wieder darauf zurück: was von Gott gewußt iſt, iſt als ſolches geſetzt und darum durchaus der freien Willensbeſtimmung des Menſchen entrückt. —

Und ſo erkennen wir denn immer und immer wieder: jene Räthſelfrage iſt noch nicht gelöſt und ſteht unſerer ſchwachen Kraft immer noch als unbezwungene Burg entgegen. Sollte ſie unbezwingbar ſein? Wagen wir uns trotzdem an ihre Mauern heran! angefeuert und gekräftigt von dem Bewußtſein, daß der Kampf nicht aus leichtſinnigem Vorwitze, ſondern in dem durchaus ernſten Streben unternommen worden iſt, der ewigen Wahrheit näher zu kommen. Und er, aus dem, als dem Wahren, der Wahrheit Quell in ungetrübter Helle hervorſprudelt, wolle unſer Ringen ſegnen! —

Die Allwiſſenheit Gottes iſt die göttliche Erkenntniß in Bezug auf alles Seiende oder: das göttliche Selbſtbewußtſein — das,

*) Fuisse et futurum esse non est in vita divina, sed esse solum quoniam aeterna est. Nam fuisse et futurum esse non est aeternum.

**) Non est consequens, ut, si Deus certus est causarum omnium ordo, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio.

weil ja Alles Gottes ist, Gott und alles Andere außer ihm umfaßt — bezogen auf die Attribute des göttlichen Seins (Selbstwesenheit, Unabhängigkeit; Ewigkeit, Unveränderlichkeit; Einfachheit, Unmeßbarkeit und thätige Allgegenwart). Es gehört also zu diesen Attributen auch, als die Negation einer Beschränkung der göttlichen Thätigkeit im Raume, die Allwirksamkeit Gottes; und es ist damit ausgedrückt, daß das was von Gott gewußt wird, auch als solches als existirend gesetzt ist. Und wenn wir nun auch nicht gerade mit Schleiermacher, welcher die göttliche Allwissenheit die schlechthinnige Geistigkeit der göttlichen Allmacht nennt, die göttliche Allwissenheit mit der göttlichen Allmacht gewissermaßen als Eins setzen wollen, weil nach jener Begriffsfassung die Allmacht dann als entgeistigt erscheinen müßte, und zudem die Allmacht ein Attribut des Willens und nicht des Wissens ist: so dürfen wir doch auch nicht vergessen, daß jene Eintheilung der Attribute nach Sein, Erkennen und Wollen immerhin nur nach menschlicher Analogie um der menschlichen Schwäche willen getroffen ist, und daß es nur so möglich ist, die sonst als starrer, schlechthinniger Grund der Welt dastehende Allmacht uns in zeitlicher Erscheinung als Allwissenheit nahe zu bringen. Also wenn sich auch die Allwissenheit und die Allmacht nicht geradezu decken, so sind sie doch, wie alle göttlichen Eigenschaften, immer als sich durchdringende Grundäußerungen Eines Wesens zu denken, und es gilt darum hier ohne alle Beschränkung der Satz: „Wissen und Können fallen in Eins zusammen."

Daß wir auf der anderen Seite die sogenannte Wahlfreiheit schlechthin verwerfen und keine andere Freiheit kennen als die, welche, eine Dienerin Gottes, sich gemäß dem Willen und den Wirkungen der göttlichen Gnade, und somit gemäß dem wahren Personleben des Menschen entwickelt, haben wir schon mehrfach erwähnt. Wie lassen sich nun beide, jene alles könnende Allwissenheit und diese sich selbst gehorchende Freiheit vereinigen? — Die Schrift spricht nur die Thatsache der Vereinigung aus, uns das begriffliche Erfassen derselben überlassend. Denn im Hebräerbr. 4, 13 steht es ja geschrieben, daß „wir mit einem Gotte, dessen Wort alles durchdringt, vor dem keine Creatur unsichtbar, und vor dessen Augen alles bloß und entdeckt ist, es zu thun haben (πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος) d. h. dessen Antlitze und Gerichte wir nicht entgehen können." Da steht Allwissenheit

und auf Freiheit baſirte Verantwortlichkeit unmittelbar neben einander. Wie begreifen wir das? —

Nur der von der göttlichen Gnade Erfaßte iſt eben auch in dieſer Beziehung frei, weil er Gott weiß als ſeinen Gott und weil Gott ihn weiß als erfüllt von ſich d. h. von ſeiner Gnade. Sowie Gott darin, daß und wie er ſich ſelbſt weiß, frei iſt, ſo weiß er den von ſeiner Gnade ergriffenen Menſchen als ſein Ebenbild, und dann und zugleich darin iſt der Menſch frei. Sowie der Sohn, der ewiglich im Hauſe bleibt, frei iſt, denn er hat Gott nicht als Herrn, ſondern als Vater; ſo iſt auch der durch den Sohn zum Kinde Gottes Gewordene frei, denn er folgt, getrieben von der Gnade Gottes, doch ſeinem eigenen, wahren, urſprünglichen Weſen; und wir können in dieſem Sinne auch jenes oben erwähnte Wort eines neueren Dogmatikers gelten laſſen: „die Perſon iſt innerhalb ihrer inneren Sphäre frei," wenn wir eben feſt daran halten, daß nur der eine wahre Perſon iſt, in welchem, nachdem durch die Gnade der urſprüngliche Normalzuſtand wieder hergeſtellt iſt, die gotterfüllte Vernunft, als die herrſchende, die Sinnlichkeit in den ihr gebührenden Schranken hält. So können wir auch in gewiſſer Beziehung die Meinung Schleiermachers als richtig anerkennen, der da ſagt: „Wir achten denjenigen als Freien gerade am Geringſten, der auch nicht im Allgemeinen ſeine Handlungen vorauswiſſen kann, d. h. der ſich keiner beſtimmten Handlungsweiſen bewußt iſt: wo aber ſolche ſind, da fehlt das beſondere Vorherwiſſen nur, weil das der beſonderen äußeren und durch Aeußeres hervorgebrachten inneren Bedingungen fehlt. Und ſo meſſen wir an dem Vorherwiſſen des Einen um die Handlungen des Anderen auf dieſelbe Weiſe die Genauigkeit des unter ihnen beſtehenden Verhältniſſes, ohne daß wir durch das Eine und das Andere die eigene Freiheit oder die des Anderen gefährdet glauben." Je inniger und befreundeter alſo, daß ich ſo ſage, unſere Beziehungen zu Gott ſind, deſto weniger iſt unſere Freiheit durch das Wiſſen Gottes beſchränkt. Damit aber können wir uns nicht befreunden, daß Schleiermacher erklärt, „das eigene Vorherwiſſen der freien Handlungen und das Vorherwiſſen Anderer müßte die Freiheit noch mehr aufheben, als das göttliche Vorherwiſſen;" denn zunächſt wird hier das eigene Vorherwiſſen und das Anderer als gleichbedeutend neben einander geſtellt, was es doch nicht iſt, und

dann können beide doch nur unrichtig in ihrer bestimmenden Kraft dem göttlichen Vorherwissen vorangesetzt werden, da ja letzteres, falls es besteht, nach Schleiermacher's eigener Ansicht alles unter sich gefangen nehmen müßte. —

Also: der Mensch, das Ebenbild Gottes ist frei; das steht uns fest. Nun ist aber, so drängt es uns weiter, durch den Sündenfall das Ebenbild Gottes verloren gegangen und bleibt in der Erbsünde verloren: folglich ist kein Mensch frei. Das ist die unausweichliche Consequenz, die zu ziehen wir uns nicht scheuen dürfen. Dazu kommt noch, daß der Mensch seinem Leibe nach dem von Gott geordneten Naturmechanismus, der nach dem Sündenfalle nun auch als herrschender uns gegenübersteht, unterliegt, so daß also in leiblicher Beziehung die Nothwendigkeit, in geistlicher der Zwang sein Herr ist. Oder ist es anders zu fassen, wenn St. Paulus in jener berühmten Stelle schreibt: „Das Gute, das ich will, das thue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich. So ich aber thue, das ich nicht will, so thue ich dasselbige nicht, sondern die Sünde, die in mir wohnet." Ich thue nichts, sondern die in mir wohnende Sünde, die mich meinem ursprünglichen wahren Wesen geradezu entgegen doch bezwingt. Das meint auch Augustinus in den Worten: „Den Glauben und die Liebe haben zu können, gehört der menschlichen Natur an; beide aber wirklich zu haben, ist eine Wirkung der Gnade auf den Gläubigen;" und sogar ein Dichter der Neuzeit, dem man doch von gegnerischer Seite nicht ein übergroßes Maß von Gläubigkeit wird zuschreiben wollen, Byron, hat es behauptet, „daß er in sich zwei verschiedene Existenzen finde; die eine sei rein contemplativ und lasse ihm alle seine Fehler im rechten Lichte erkennen; die zweite sei activ, hier weiche er dem Impuls einer Gewalt, gegen die er nichts vermöge, trotzdem er sich des Bösen bewußt sei. Es scheine ihm also, als habe er nur das Vermögen, den Irrthum zu entdecken, ohne doch die Kraft zu besitzen, ihn zu vermeiden." Und wer jemals mit dem Lichte des Gesetzes die Falten und Kammern seines Herzens durchforscht hat, der wird, der muß diesen bitteren Zwang, diesen siegreichen Widersacher seiner Freiheit gefunden haben. Damit ist denn auch das Andere erklärt, daß wir in leiblicher Beziehung der Nothwendigkeit des Naturmechanismus unterliegen müssen, denn mit jener höheren Freiheit ist dann auch dieser niedere Grad derselben gefallen. Der erste Adam, so lange

er ohne Sünde war, wußte nach der Schrift nichts von jenem Naturmechanismus, er war der Herr der Erde, herrſchte über die lebendigen Geſchöpfe derſelben und benannte ſie mit Namen; der zweite Adam d. i. Chriſtus, der Herr, herrſchte, abgeſehen von ſeiner Gottesſohnſchaft, auch darum über die Erde, ihre Weſen und ihre Kräfte, weil er ſündlos, alſo durchaus frei war; wir aber, die wir uns ſo gern die Herren der Schöpfung nennen, ſind nur, je mehr wir das thun, um ſo mehr ihre gehorſamen Sclaven; denn je höher wir die Fahne unſerer eingebildeten Freiheit und Herrſchaft halten, deſto mehr geben wir zu erkennen, daß wir unſere Feinde gar nicht kennen und ihnen darum um ſo eher und leichter erliegen, ja ſchon erlegen ſind, während unſere verblendeten Gedanken uns nur unſeren Triumph vorſchmeicheln. —

Es iſt ein troſtloſes Bild, das ſich da unſern beſtürzten Blicken zeigt; und doch iſt es nur mit echten Farben richtig gemalt; und beſſer wir erkennen uns, wie wir ſind, daß wir uns um ſo rückhaltloſer der göttlichen Gnade, die allein uns frei machen kann, in die Arme werfen, als daß wir durch eigene Kraft zu erreichen verſuchten, was einmal nun und nimmer durch uns ſelbſt erreichbar iſt; und wir ſtimmen darum durchaus mit der Theſe Luther's (99 Theſen gegen den pelagianiſchen Rationalismus 1516) überein: „Wir ſind vom Anfange bis zum Ende nicht Herren, ſondern Knechte unſerer Handlungen.“ —

Der Sünder iſt nicht frei; alſo kann auch gar nicht gefragt werden, wie die Allwiſſenheit Gottes (denn von einem Vorherwiſſen ſehen wir nach dem Obigen ganz und gar ab) und die Freiheit des Menſchen, als des ſündigen, ſich neben einander ermöglichen können, denn die eine Partei iſt gar nicht da; und es drängen ſich uns damit aus jenen eben angegebenen Theſen noch einige andere als unwiderleglich auf: „Es iſt falſch, daß der ſich ſelbſt überlaſſene Wille Gutes und Böſes thun kann, denn er iſt nicht frei, ſondern gefangen;“ und ebenſo: „Es ſteht nicht in der Macht des menſchlichen Willens, alles, was ihm vorliegt, zu wollen oder nicht zu wollen.“ Damit fällt denn auch ſelbſtverſtändlich der Begriff der Wahlfreiheit, der nur in einem oberflächlichen, pelagianiſch ſelbſtgerechten Kopfe hat entſtehen und in eben ſolchen Köpfen hat Beifall finden können, als eine, logiſch und empiriſch, völlige Unmöglichkeit, als ein Unding; ohne daß wir nun etwa ſagen könnten, es höre

damit auch jegliche Verantwortung und Zurechnung gerechterweise auf; denn wir sind uns ja stets noch einer schlechten That bewußt, daß wir anders hätten handeln *sollen*, wenn auch nicht, daß wir anders hätten handeln *können*; weil wir als Sünder da noch unter dem Fluche des Gesetzes stehen, in welchem es heißt: du *sollst*, während das Evangelium (schon nach den Worten des Propheten Ezechiel 36, 27) sagt: du *kannst*. Ja so sehr müssen wir Feinde dieses verkehrten Begriffes der Wahlfreiheit sein, daß wir consequenterweise auch in Adam vor dem Sündenfalle das Vorhandensein einer solchen durchaus läugnen. Doch stellt sich hier die Aufgabe freilich viel schwieriger, und wir zweifeln fast an ihrer Lösung; denn es scheint beinahe als würde dadurch Adams Sünde zur Nothwendigkeit, und dann wären wir ja durchaus in den oben verworfenen supralapsaristischen Calvinismus verfallen.

Und dennoch bleiben wir dabei: Adam war nicht wahlfrei. *Vor* dem Sündenfalle war er wahrhaft frei, gleich einem durch die Gnade freien Menschen; aber in demselben Augenblicke, in welchem die Sünde in ihm geboren wurde, hörte er auf frei zu sein und verfiel der zwingenden Gewalt des Bösen. Es ist also auch in ihm durchaus kein Platz für die sogenannte Wahlfreiheit. — Das gilt — aber wie verhält es sich hier mit der Allwissenheit Gottes? Wenn wir auch das Vorherwissen verworfen haben, so scheint doch auch darin, daß Gott überhaupt den Sündenfall weiß, immerhin etwas Bestimmendes für Adam zu liegen; und wir kämen somit auf die Absurdität des von Gott geordneten Sündenfalls. —

Blicken wir noch einmal zurück auf das Vorige: In dem Augenblicke, wo Adam und Eva das Wort der Schlange, dieser Larve des Teufels: „Sollte Gott gesagt haben: ihr sollt nicht essen von allerlei Bäumen im Garten?“ ruhig, ohne es unbedingt zu verwerfen und mit ihrer ganzen Energie sich dagegen aufzulehnen, anhörten,*) war die Sünde gezeugt, denn der sich darin aussprechende Zweifel an Gott, der sich alsbald zu der furchtbaren Höhe steigert, daß er es sogar nicht verschmäht, das nachmalige Heidenthum präformirend, Gott als neidisch zu bezeichnen (1. Mos. 3, 5), war ein Losreißen von der Gemeinschaft Gottes, somit von dem wahren We-

*) oder, um es mehr psychologisch auszudrücken, in dem Augenblicke, wo die Vorstellung des Zweifels an Gott überhaupt einen Platz fand in dem Ich des Menschen, ohne daß sein ganzes Wesen sich dagegen empörte.

sen des Menschen und damit von seiner Freiheit*) und ein scheinbares Stellen auf sich selbst, in Wahrheit aber auf d. h. unter die Sünde; und es folgte daraus nun nothwendig die eigentliche sündige That; wie überhaupt auch in des wahrhaft Freien Gewalt nur der denkende Wille und die Lust, bei weitem weniger aber die That ist, weil da verschiedene Dinge mit wirksam sein müssen, die völlig außer ihm liegen, während bei dem Sünder alsbald auch der denkende Wille und die Lust unfrei ist, der unfreien That gar nicht zu gedenken. Deshalb spricht auch Christus der Herr: „Wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen im Herzen;" so daß er vor allem den sündigen Willen und die sündige Lust heilen will, weil ja sein ganzes Bestreben darauf gerichtet ist, von innen heraus in der wollenden Gesinnung den Menschen zu einem anderen zu machen. Denn seine ersten und seine letzten Worte fordern Buße und Glauben, rein innerliche Vorgänge (vergl. z. B. Matth. 4, 17; Marc. 1, 15; Marc. 16, 16; Joh. 20, 29), und die wesentliche Lebensgemeinschaft mit ihm ist der hauptsächliche Inhalt seiner Predigt (z. B. Joh. 15, 1 ff., vergl. dazu Phil. 2, 5 ꝛc.). Wie herrlich ist's darum, was Luther schon 1516 an Spalatin schreibt: „Nicht werden wir gerecht durch Rechtthun, wie Aristoteles lehrt; sondern erst nachdem wir gerecht werden, thun wir das Rechte. Zuerst muß die Person eine andere werden; dann werden auch ihre Werke andere." Und eben darum macht nun auch der Herr, und das tritt uns aus jenem ersten angeführten Worte Matth. 5, 28 entgegen, verantwortlich für die Lust, nicht erst für die That. Adam, um nun auf denselben wieder zurückzukommen, hätte jenem Zweifel widerstehen und ihm sein Ohr verschließen können, denn da war er noch frei — also ist der Sündenfall kein nothwendiger, noch viel weniger ein gezwungener, sondern ein lediglich durch den Menschen verschuldeter. —

Ruft vielleicht diese historische Auffassung des Sündenfalls, wie ihn die heilige Schrift uns berichtet, nur ein mitleidiges Lächeln der in ihrem Wissen Himmel und Hölle, Diesseit und Jenseit über-

*) denn nimmer ist der scheinbare Wille frei zu nennen, der sich anders entscheidet, als es seinem eigentlichen Wesen und damit dem Wesen des Menschen überhaupt, dessen Centralpunkt eben der Wille ist, (vergl. S. 3) conform ist.

ragenden Bildung unſerer Zeit hervor? ſo ſei nur dies bemerkt, daß dieſer Bericht gewiß in der tiefſten Bedeutung des Worts ein hiſtoriſcher iſt, da er in der That in jeder Sünde des Wiedergeborenen (von dem unwiedergeborenen Knechte der Sünde kann hier nicht die Rede ſein), des wahrhaften Menſchen = Adam vor dem Falle, ſeine Erneuerung und Beſtätigung findet, die ihm eben nur der Unwiedergeborene und darum durch die Sünde auch Blinde verſagen kann. Und wir ſind dadurch auch vor der Angſthülfe der intelligibeln, die Freiheit vergiftenden That (ſ. Kap. 1) bewahrt, da in jener Erzählung auch die Erklärung für die Möglichkeit der Sünde und des Sündenfalls mit eingeſchloſſen liegt. — Das Weſen des Menſchen iſt eine Vereinigung von Geiſt und Materie (Gen. 2, 7); das Selbſtbewußtſein, fußend auf dieſe Vereinigung, hat als ein Beſonderes die Möglichkeit in ſich, ſich von dem Gottesbewußtſein loszureißen, denn die Materie, das kosmiſche Andersſein, iſt, wenn auch nicht ein Andersſein d. h. Entgegengeſetztſein Gottes (denn das wäre Manichäismus, der Licht und Finſterniß, Reich Gottes und Reich des Dämons als gleichexiſtirend einander gegenüberſetzt) doch immerhin ein Andersſein (das bewahrt uns vor ſpinoziſtiſchem Pantheismus, dem Denken und Ausdehnung die beiden Hauptattribute des göttlichen Weſens ſind); und die Schlange iſt nun die draſtiſche Verkörperung dieſes Princips, dieſes im Teufel zum perſönlichen Bewußtſein gekommenen Andersſeins, dem, obgleich vom Anfange der Geiſt das Herrſchende, die Materie das Gehorchende war, der Menſch ſelbſtſchuldig ſich gefangen gab und ſo das Normalverhältniß ſeines Weſens umſtürzte und die Materie, die Luſt zur Herrſcherin, den Geiſt zum Knechte machte. —

Alſo die Möglichkeit der Sünde war wohl im Menſchen gegeben, die Nothwendigkeit aber nicht, auch darin nicht (und das bringt uns auf unſere eigentliche Frage zurück), daß ſie als von Gott gewußt und darin als unwiderſtehlich anzuſehen war. Denn Gott wußte ſie, nämlich die Nothwendigkeit der Sünde, nicht; konnte ſie nicht wiſſen, weil ſolches Wiſſen ſein Weſen, das ein heiliges iſt, einfach negiren würde. Und wie nun Gott überhaupt nicht vorausweiß, ſo wußte er auch den Sündenfall Adams überhaupt, jetzt abgeſehen von ſeiner Nothwendigkeit, nicht voraus — er wußte ihn, aber da er kein Voraus, alſo auch nicht beſtimmend für ihn ſelbſt war, ſo war er, wenn auch für den Menſchen ein

Voraus, doch auch für ihn, als das ungetrübte Ebenbild Gottes und somit Eins mit ihm Seienden, nicht bestimmend, und der Mensch durch dieses Wissen durchaus nicht bedingt und gezwungen. —

Doch da tritt uns eine neue Schwierigkeit entgegen: Wenn wir hier sagen, Gott habe den Sündenfall gewußt, und wenn es oben hieß: das von Gott Gewußte ist auch als solches als das Gesetzte anzusehen; so scheinen wir damit doch immer wieder Gott zum Urheber des Bösen und somit auch Adam unfrei zu machen. Aber, so wenig wir die später und von anderen Menschen, von uns, begangenen Sünden als, weil von Gott gewußt, auch von ihm gesetzt ansehen können, ebensowenig können wir dieses bei der ersten derselben annehmen. Das Wissen Gottes um sich und um das, was bewußt (der freie Mensch) oder unbewußt (die unvernünftige Schöpfung) sich unbedingt ihm unterordnet, ist ein anderes, als dasjenige um das, was zwar ist, aber nicht sein sollte, das Böse. Jenes Wissen ist das unbedingt bestimmende, dieses ist, ohne daß dadurch irgendwie das Wesen Gottes als solches verletzt würde, das von jenem, dem Bösen bedingte. Für den Augenblick könnte das allerdings als eine Beschränkung Gottes erscheinen, wohl gar als ein Verfallen in den socinianischen Fehler der theilweisen Aufhebung der Allwissenheit; aber da ja das Böse als das in dem Losgerissensein von Gott sich Entwickelnde angesehen werden muß, und die Möglichkeit dieses Losgerissenseins nach dem Obigen in dem Wesen des Menschen gegeben ist, so muß natürlich das Wissen darum als etwas Aeußeres an Gott herantreten, von dem er aber durchaus keinen Augenblick bestimmt wird, sondern das stets als das eigentlich Nichtseinsollende von Gott in seiner Regierung negirt und paralysirt, ja zum Umschlagen in das Gegentheil gezwungen wird. Wie das Gerhard, der bedeutendste lutherische Dogmatiker des 17. Jahrhunderts also bezeichnet: „Gott ist nicht der Ordner der bösen Willensäußerungen auf ursprüngliche Weise, als wäre er selbst ihr Anordner d. h. Urheber, sondern er führt jene unordentlichen bösen Willensäußerungen zurück zur Ordnung des Weltganzen und zum guten Ende.“*) Damit ist es denn ausgesprochen, was Martensen, der Bischof von

*) Deus non est ordinator malarum voluntatum, scil. modo priori, quasi ipse earum sit auctor; interim tamen inordinatas illas malas voluntates ad ordinem universi atque ad bonum finem reducit.

Seeland, in seiner Dogmatik den unbedingten und den bedingten göttlichen Rathschluß nennt. Der unbedingte ist das von Ewigkeit her gesetzte Ende der Dinge, der Zweck der Welt, welcher durch nichts beirrt werden kann; der bedingte das, was das durch die Sünde mündig gewordene Andersein jeden Augenblick als ein Ueberwundenes, dem göttlichen Weltzwecke Untergeordnetes und Erliegendes setzt. Und alles Werden, dessen Begriff in der lebhaften Wechselbeziehung zwischen Gott und Welt dadurch gewissermaßen in Gott selbst hineingetragen zu werden scheint, gilt somit nicht als ein Werden der Veränderlichkeit, sondern als ein solches der Stetigkeit, in welchem der Vater sogar dereinst den Sohn zur Erlösung auf die Erde sandte, um trotz Sünde und Teufel seinen ewigen Liebeswillen zur Vollendung zu bringen. Und weit entfernt, daß wir fürchteten, damit in Gott etwas Endliches zu versetzen, gewinnen wir uns vielmehr dadurch denselben erst recht, denn ein nach allen Seiten hin durchaus unbedingtes Wissen würde auch den Begriff des in der Geschichte frei handelnden Gottes aufheben und ihn in die starre Nothwendigkeit drängen, welcher das pantheistische unpersönliche Absolute erliegt. —

Damit scheint denn, eigentlich weitergehend als unsere Aufgabe es verlangte und doch wohl auch nicht zu umgehen, zugleich der Ursprung des menschlichen Bösen und auch, mutatis mutandis, das Vorhandensein desselben überhaupt begrifflich erfaßt zu sein. Denn wenn auch der Fall des Teufels und seiner Engel, insofern an dieselben kein äußerer Versucher herantrat, ein anderer sein mußte, als der des Menschen, so ist doch immerhin in jenem sich auf die Materie stellenden gottfeindlichen Selbstbewußtsein das Wesen ihres Falles zu suchen. Und wir gewinnen somit auch eine Erklärung dafür, wie in dem durch die Gnade Gottes Freien doch auch wieder die Sünde, aber immer nur als ein wieder Verschwindendes Platz finden kann, während im Unfreien, der göttlichen Gnade sich Verschließenden, die Sünde durchaus das Herrschende sein und er, wenn nicht endlich sich noch öffnend, unrettbar dem Ende zusteuern muß, das dem Nichtseinsollenden dereinst, wenn das Zuwarten Gottes sich beschlossen haben wird, bereitet sein wird. —

Wenn etwa noch die Frage hier aufgeworfen werden könnte, wie sich das Wissen Gottes zum Gebete des Menschen verhalte, so läßt sich diese, wenn man auf das Vorige fußt, kurz dahin beant-

worten: Gott weiß nur das Gebet im Namen Jesu (Joh. 16, 23) — das als solches frei, das Gebet eines wahrhaft Freien ist, denn Jesus ist ja nicht nur der da frei ist, sondern der auch frei macht (Joh. 8, 36) — als das rechte, und dieses muß somit im Augenblicke als erfüllt gelten; während das Gebet jedes Andern, der unfrei ist auch im Gebete, von Gott nur als das Nichtseinsollende gewußt werden und darum niemals Erhörung finden kann. —

Das ist Gottes Allwissenheit, das des Menschen Freiheit! — Wollte Gott, es wäre uns gelungen, sie in ihrer Vereinigung uns, soweit Menschenkräfte reichen, begrifflich möglichst nahe gebracht zu haben! Doch sei dem, wie ihm wolle — das Eine ist und bleibt unbestritten: „Dem, vor dem alles bloß und entdeckt ist, sind wir Rechenschaft schuldig" (Hebr. 4, 13), und wir können nur vor ihm bestehen, wenn wir uns schon hier seiner Gnade in dem Glauben an Jesum Christum in die Arme geworfen haben, die uns hier frei und so gelöst von der Sünde und der Materie bitterem Zwange (darin daß wir geistlich ihr Herr sind*) geschickt macht, nach dieser Zeit der Vorbereitung einzugehen in das Reich, wo keine Sünde und keine Leibesnoth mehr ist, und wir Eins mit dem allwissenden Gotte durchaus frei aus seiner Fülle Gnade um Gnade nehmen (Joh. 1, 16) in alle Ewigkeit. Amen.

*) Luther, Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen. Zum Fünfzehnten: „Röm. 8, 28. 1. Cor. 3, 22. Nicht daß wir aller Dinge leiblich mächtig seien sie zu besitzen oder zu brauchen, wie die Menschen auf Erden; denn wir müssen sterben leiblich, und mag Niemand dem Tode entfliehen; so müssen wir auch viel andern Dingen unterliegen, wie wir in Christo und seinen Heiligen sehen. Denn dies ist eine geistliche Herrschaft, die da regieret in der leiblichen Unterdrückung, das ist, ich kann mich in allen Dingen bessern nach der Seelen, daß auch der Tod und Leiden müssen mir dienen und nützlich sein zur Seligkeit. Das ist gar eine hohe, ehrliche Würdigkeit und eine rechte allmächtige Herrschaft, ein geistliches Königreich, da kein Ding ist so gut, so böse, es muß mir dienen zum Guten, so ich glaube und darf sein doch nicht, sondern mein Glaube ist mir genugsam. Siehe, wie ist das eine köstliche Freiheit und Gewalt der Christen!" —

Drittes Kapitel.

Freiheit und Vorsehung.

„Wohlan, die ihr nun saget: heute oder morgen wollen wir gehen in die oder die Stadt und wollen ein Jahr da liegen und handthieren und gewinnen. Die ihr nicht wisset, was morgen sein wird. Denn was ist euer Leben? Ein Dampf ist es, der eine kleine Zeit währet, darnach aber verschwindet er. Dafür ihr sagen solltet: So der Herr will und wir leben, wollen wir dies oder das thun. Nun aber rühmet ihr euch in eurem Hochmuthe. Aller solcher Ruhm ist böse. Denn wer da weiß Gutes zu thun und thut es nicht, dem ist es Sünde." (Jak. 4, 13—17.) Ist es nicht als hätte der Apostel diese Worte unmittelbar in Bezug auf unsere Zeit geschrieben, in der „Gewerbefreiheit und Freizügigkeit" die beiden Worte sind, welche die große Masse der Handthierenden auf ihre Fahne geschrieben hat, während doch wohl nicht gar zu viele unter ihnen sind, die nach der wahren Freiheit trachten? Wollen wir damit jenes Ringen und Streben verwerfen? Gewiß nicht! wir wollen nur die Irdisch-befangenen darauf hinweisen, daß sie nicht meinen dürfen, ihre eigene Vorsehung sein zu können, sondern daß sie erkennen, wie Gott „ein Herr ist Himmels und der Erden" und wie er es ist, „der Jedermann Leben und Oden allenthalben giebt", (Apostelgesch. 17, 24 u. 25); auf daß sie sich fügen lernen unter seinen gnädigen Willen und beherzigen das Wort des Jesaja: „Wehe dem, der mit seinem Schöpfer hadert, nämlich der Scherben mit dem Töpfer des Thons. Spricht auch der Thon zu seinem Töpfer: Was machst du? Du beweisest deine Hände nicht an deinem Werke." (Jes. 45, 9.) Dann wird die Zuversicht des Psalmisten über sie kommen: „Befiehl dem Herrn deine Wege und hoffe auf ihn, er wird's wohl machen; und wird deine Gerechtigkeit hervorbringen wie das Licht und dein Recht wie den Mittag" (Ps. 37, 5 u. 6); und sie werden zuletzt auch alle

ihre Handthierung legen in des Herrn gewaltige Hand, der damit alles, was ist, umspannt, der überall seine Hand im Spiele hat, und von dessen Hand jegliches Ding gestützt sein muß, wenn es nicht zu Grunde gehen soll. —

Doch Manchem gefällt etwa solcher Predigtton nicht. Nun, wir mußten ihn anschlagen, da wir als Christen in allen Angelegenheiten des Lebens auf das Wort des Lebens d. i. die heilige Schrift zurückgehen müssen. Und wir müssen das auch für unser jetziges Problem ausführlicher noch im Folgenden vorerst thun; dann reihe sich ein dogmen- und philosophisch-geschichtlicher Ueberblick an, dem zuletzt unsre eigene Anschauung folge. —

Blicken wir zuerst auf den A. B., so tritt uns vor allem der vorsehende Gott als der Erhalter des Ganzen entgegen, der „die Gestalt der Erde erneuert" (Ps. 104, 30) und die gewaltigen Kräfte der Natur in Schranken hält, daß sie nicht überschäumend sich selbst wiederum zerstören; so „stillet er das Brausen des Meeres" (Ps. 45, 8), „er decket den Blitz wie mit Händen" (Hiob 36, 32) ꝛc. er hat ihn in seiner Gewalt, er läßt wohl „seine Stimme im Brüllen des Donners erschallen" (Ps. 29, 3 u. Hiob 37, 4), „er spricht zum Schnee, so ist er bald auf Erden und zum Platzregen, so ist er da mit Macht" (Hiob 37, 6), „er giebt Schnee wie Wolle, streut Reif wie Asche, er wirft seine Schloßen wie Mücken, vor seinem Froste kann Niemand bleiben" (Ps. 147, 16 u. 17), „er spricht und es zerschmilzt, er läßt seinen Wind wehen, und es thaut auf" (Ps. 147, 18), „er macht, daß die Wolken fließen und triefen sehr auf den Menschen; er breitet die Wolken aus, wie sein hoch Gezelt; er breitet seinen Blitz aus über dieselben und bedecket alle Enden des Meeres" (Hiob 36, 28—30), „er schreckt wohl damit die Leute": aber er „giebt doch auch gerade damit Speise die Fülle" (Hiob 36, 31). Und wie er so überhaupt „tödtet und lebendig macht" (1. Sam. 2, 6), so ist er es nun insonderheit, der durch den Naturlauf „das Jahr mit Früchten segnet" (Ps. 65, 10—14; 147, 8) und so auch die lebendigen Thiere satt macht, das Vieh (Ps. 104, 14; 147, 9), „die Raben und die jungen Löwen" (Ps. 147, 9; Hiob 38, 41 u. 43) „des alles wartet, daß es von ihm gesättiget werde" (Ps. 104, 27 u. 28; 145, 16), und auf den zuletzt alle Güter des Lebens sich gründen (Ps. 104 ganz). —

So sorgt er nun auch für den Menschen, giebt ihm Brot

und Wein“ (Pſ. 104, 14 u. 15), zieht ihn aus Mutterleibe und iſt ſeine Zuflucht von klein auf“ (Pſ. 22, 10 u. 11; 71, 6), beſtimmt aber auch ſein „Lebensziel, die Zahl ſeiner Monden, die er nicht überſchreiten wird“, und zwar ſchon „ehe der Menſch nur bereitet war“ (Pſ. 139, 16). Leben und Tod ſind alſo in Gottes Hand (Sir. 11, 14; Pſ. 90, 4), und in das Buch der Lebendigen trägt er die Geborenen ein (Pſ. 139, 16) und löſcht in ihm die Todten aus (2. Moſ. 32, 32; Pſ. 69, 29). —

Sowie Gott aber die Zeit und Dauer des Menſchenlebens beſtimmt, ſo beſtimmt er auch den Inhalt deſſelben. Müſſen doch ſchon die Naturkräfte überhaupt ihm gehorchen (1. Moſ. 8, 22; Pſ. 29, 3 ff.; Hiob 37, 2 ff.; Sir. 43), und ſind ſie von ihm in weiſer Ordnung gehalten (Sir. 16, 25—28), ja nützt er ſie ſogar zu ethiſchen Zwecken (Hiob 36, 31; Sir. 39, 25—37), und muß ſich überhaupt ſeiner Weisheit, die alles wohl regiert, alles fügen (Weish. 8, 1); alſo beſtimmt er auch Jedem ſein Loos (Pſ. 16, 5; Spr. 16, 33), „Glück und Unglück, Leben und Tod, Armuth und Reichthum“ rühren von ihm her (Sir. 11, 14), die Menſchen ſind „in ſeiner Hand, wie Thon in des Töpfers Hand“ (Sir. 33, 13), „Etliche ſegnet und erhöhet, Etliche verflucht und erniedrigt er“ (Sir. 33, 12; Tob. 4, 19) und alle Menſchengüter und Menſchenübel (Amos 3, 6), Krankheit (2. Sam. 24, 15) und Tod (1. Sam. 5, 9 ff.) werden von ihm geſendet. So für den Einzelnen, ſo für die Völker, denn an ihm hängt auch die Regierung der Völker (Sir. 10, 4, 14—20; 32, 19 u. 20). Alles dies aber thut er, um den Willen des Menſchen zu lenken, denn wie er überhaupt dem Menſchen erſt auch ſeinen geiſtigen Theil gegeben hat, Vernunft, Verſtand, Erkenntniß (Sir. 17, 5), Weisheit (Sir. 39, 8, Pred. 2, 26) und Kraft zum Guten (Sir. 23, 4—6), alſo wacht er auch über alles menſchliche Thun und Denken (Weish. 1, 6—10), ſtraft und züchtigt, lehrt und pflegt (Sir. 18, 12 u. 13), dem Böſen zur Strafe (Pſ. 5, 5—7; Sir. 39, 28), dem Guten zum Lohne (Pſ. 97, 10 u. 11; Pred. 3, 17), der deshalb in jeder Noth auf ihn ſich verlaſſen kann (Pſ. 26. 37, 5 ff. Hiob 31), ohne daß er dabei auf Jemand Rückſicht nimmt (Weish. 6, 7) — und überhaupt leitet er die Herzen der Menſchen wie Waſſerbäche und lenkt ſie, wohin er will (Spr. 21, 1; Pſ. 33, 15). —

Das bringt uns nun unſerem Ziele ſchon näher; bevor wir

jedoch dasselbe erfassen, werfen wir bezüglich der Vorsehung Gottes einen Blick auf die Lehre des N. T. —

Hier tritt uns zuvörderst Gott als der „Allwirksame" entgegen (Joh. 5, 17), „in dem alles besteht" (Col. 1, 17) und „der alle Dinge mit seinem kräftigen Worte trägt" (Hebr. 1, 3). Darum sorgt er auch für alles (Matth. 6, 25 ff.), für das Kleine, wie für das Große (Matth. 10, 29 ff.), und wie er die Sonne aufgehen, den Regen herabträufeln läßt (Matth. 5, 45) „vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten giebt" (Apostelgesch. 14, 17), und das alles für alles im Allgemeinen und für die Menschen ins Besondere, so haben diese letzteren überhaupt ihr ganzes Leben, Weben und Sein in ihm (Apostg. 17, 28), alle Macht ist ihnen erst von Gott gegeben (Joh. 19, 11), derselbe macht voll und „macht leer" (Luc. 1, 51—54), erhöht und erniedrigt (1. Pet. 5, 6); und die natürliche Ordnung, die von ihm herrührt, hängt auch stets zusammen mit der moralisch-geistigen (Röm. 8, 28 u. 2. Tim. 4, 18), wie ja insonderheit des großen Gottes Gnade und Barmherzigkeit sich erweist in der Offenbarung, Erhaltung und Ausbreitung des Heils in Christo (Röm. 11, 33 ff.; 1. Cor. 1, 21 u. 30; Eph. 3, 10 ff.; Col. 2, 2 ff.), das zuletzt alle umfassen soll (Joh. 10, 16; 1. Tim. 2, 4). —

So ist also im Grunde alles von Gott abhängig, und es darf uns darum auch nicht Wunder nehmen, wenn uns nun im A. u. N. T. Schriftstellen entgegentreten, die so sehr alles in den Willen der göttlichen Vorsehung legen, daß sie die Freiheit des Menschen gänzlich zu vernichten scheinen; wie wenn Gott der Herr (Richt. 9, 23) einen bösen Willen zwischen dem Usurpator Abimelech und den Männern zu Sichem sendet; oder wenn er es ist, der den König David (2. Sam. 24, 1) zur hochmüthigen Zählung seines Volkes reizt, oder wenn nach dem Rathe falscher Propheten, die Gott zu falschen gemacht durch einen falschen Geist, der König in Israel, Ahab, hinaufzieht gen Ramoth in Gilead, um dort den verdienten Tod zu finden (1. Kön. 22, 20 ff.); ja (und hier knüpfen wir an unser 1. Kap. an) verstockt nicht sogar Gott das Herz Pharao's, daß es dem Willen Gottes nicht folgt (2. Mos. 4, 21 u. 9, 12), und so auch das Herz des Volkes Israel überhaupt, „daß es höret und nicht versteht, daß es siehet und nicht merket" (Jes. 6, 9 ff. u. 63, 17)? Wo ist da die Freiheit des Menschen, wenn ingleichen im N. T. die Verwerfung Christi von Seiten des jüdischen Volkes,

in Erfüllung jenes jeſajaniſchen Wortes, als von Gott gewollt erſcheint (Joh. 12, 37—41; Röm. 11, 7—10), wenn er die Heiden dahingiebt in ihrer Herzen Gelüſte (Röm. 1, 24), ja wenn der Apoſtel die ſichere Erwartung ausſpricht, daß der Herr denen, die verloren werden, ſelbſt kräftige Irrthümer ſenden werde, daß ſie der Lüge glauben (2. Theſſ. 2, 11) — wo iſt da die Freiheit des Menſchen? — Und doch findet in anderen Schriftſtellen die Freiheit wohl Platz neben der Vorſehung; wie wenn (1. Moſ. 4, 7) der Herr zu Kain ſpricht: „Laß der Sünde nicht ihren Willen, ſondern herrſche über ſie"; wenn, freilich in einer Apokryphe, der Menſch zu gleicher Wahl, wie zwiſchen Feuer und Waſſer, zwiſchen Leben und Tod geſtellt wird (Sir. 15, 14—17) und wenn es (Spr. 16, 9) vom Herzen des Menſchen heißt, daß es ſelbſt ſeinen Weg anſchlägt; oder es wird wenigſtens alles die Freiheit Störende nicht Gott, ſondern dem Menſchen Schuld gegeben, wie vor allem in der Stelle Jakob. 1, 13 u. 14. —

Scheinen das nicht unlösbare Widerſprüche zu ſein, die einmal böſen Rath und Verſtockung als von Gott gewollt und dann wieder Selbſtthätigkeit im Guten und umgekehrt Selbſtbeſtimmung für das Böſe vom Menſchen ausgeſagt ſein laſſen? Es ſcheint eben nur ſo, denn der von Gott gewirkte böſe Wille zwiſchen Abimelech und den Männern von Sichem iſt die gottgewollte Conſequenz früherer Sünden und der Anfang des verdienten Endes des Abimelech; der Hochmuth David's öffnet der beſſernden Züchtigung des Herrn die Thür, und David erkennt ſich, ungleich unſeren neumodigen eingebildeten Freien, trotzdem als Selbſtſchuldner an (2. Sam. 24, 10); und an Ahab vollzieht ſich, gleichwie vorhin an Abimelech, nur der gerechte Wille des Unveränderlichen (1. Kön. 22, 35). Die Verſtockung Pharao's, die Verſtockung der Juden und Heiden ſind nur Räthſel für den ungläubigen und kindiſchen Menſchenſinn, der das Leben der Menſchheit nach dem Leben des Individuums mißt und nichts weiß von der mancherlei Weisheit Gottes (Eph. 3, 10), die trotz Hemmniſſen und Hinderniſſen die Menſchheit zu dem von Anfang gewollten Ziele der Vollendung führt (Röm. 11, 32), da aber natürlich keine Freiheit finden kann, wo als unbezwingbare Königin die Sünde herrſcht, wie das z. B. in Bezug auf die Heiden Röm. 1, 19 ff. dargethan wird, die er darum in ihrer Herzen Gelüſte dahingiebt, weil ſie gegen ſeine Offenbarung in der Natur ihre Augen

verſchloſſen; in Bezug auf die Juden Röm. 2, 17—23, die ſich des Geſetzes nur rühmen, um Gott zu ſchänden durch Uebertretung des Geſetzes; in Bezug auf die Zukunft des Antichriſtes 2. Theſſ. 2, 9—11, welche nur für die unheilvoll iſt in kräftigen Irrthümern, die vorher ſchon „die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben, daß ſie ſelig würden.“ Alſo bei voller Vernichtung durch Gott doch die volle Verantwortlichkeit; und dabei doch zuletzt immer wieder die mancherlei Weisheit und Liebe Gottes, die auch in der zwölften Stunde noch den Sünder zu retten ſucht, wie dort 1. Moſ. 4, 7 den ergrimmten Kain, in deſſen verſtellten Gebehrden ſchon das zornige Blut brennt, das gleich darauf (V. 8) das Blut des Bruders vergießt (iſt das etwa Freiheit: dem Zorn unterliegen?), oder wie in der obenangezogenen Jakobusſtelle, die, gegenüber der vom Menſchen gezeugten Sünde, V. 17 alle gute und alle vollkommene Gabe von oben herabkommen läßt, vom Vater des Lichts (iſt das etwa Freiheit: der ſündlichen Luſt unterliegen?). Und wenn in der Stelle Spr. 16, 9 es heißt, daß des Menſchen Herz ſeinen Weg anſchlägt (ausdenkt), was doch ganz Freiheit zu ſein ſcheint, ſo wird einmal aller vorlauter Jubel über ſolche bibliſch garantirte Freiheit ſchon durch den Zuſatz: „aber der Herr allein giebt, daß er fortgehe“, gedämpft, und dann iſt ja auch hier nur von Freiheit in natürlichen Dingen — welche Freiheit (ſ. Kap. 1 unſerer Unterſuchung) in der Augsburg. Confeſſion im 18. Artikel im gewiſſen Sinne dem Menſchen vorbehalten wird (vergl. hierzu auch das Ende dieſes Kap., wo von den Adiaphoris gehandelt und die Sache völlig zum Austrage gebracht wird) — nicht aber in geiſtlichen die Rede, welche Freiheit ja immerhin wieder durch die Beſchaffenheit des Herzens bedingt, alſo, genau genommen, keine Freiheit iſt, da die Beſchaffenheit des Herzens nun und nimmer lediglich durch die durchaus freie Selbſtbeſtimmung des Menſchen gegeben iſt. Und endlich die apokryphiſche Stelle (Sir. 15, 14—17), die ſcheinbar die Vorſehung ganz von der Wahlfreiheit abhängig macht, da erſt die Wahl des Menſchen zwiſchen Leben und Tod erfolgt und dann die Weisheit Gottes wirkſam eingreift, findet ihr Correctiv ſchon im voraufgehenden Verſe 14, in welchem der Menſch als der von Gott Geſchaffene und von ihm erſt vor die Wahl Hingeſtellte erkannt wird, noch mehr aber in dem Schlußverſe des Kapitels, in dem es heißt: „er heißt Niemand gottlos ſein und erlaubt Niemand zu ſündigen“;

thut er es also doch, so geschieht es nicht in der Freiheit, die nur in Gott, sondern unter der Sünde, die eben nicht Freiheit sondern Knechtschaft ist. —

Also auch der Vorsehung Gottes gegenüber weiß die Schrift nichts von einer nur auf sich gestellten und darum gottfeindlichen Freiheit; und wenn unserer selbstherrlichen Zeit solches Resultat nicht behagt und sie dasselbe sammt der heil. Schrift, aus der es gewonnen, als unbequem bei Seite schieben möchte, so wird sie doch vielleicht der Geschichte ihr Ohr leihen, deren Bücher jetzt zu uns sprechen sollen, daß sie uns lehre, wie Freiheit und Vorsehung sich auf einander beziehen. —

Schon in der vorchristlichen Zeit tritt uns der Begriff einer göttlichen Vorsehung bald reiner, bald unreiner in der Lehre vom Schicksale entgegen. Das ist das Wort, in welchem das vulgäre Christenthum, ebenso wie die Poesie des Heidenthums und vorübergehend auch die des Christenthums, die Philosophie der Griechen und Römer, die Astrologie der Chaldäer, die jüdischen Sekten und die moderne Philosophie zuweilen gar nahe liegende Berührungspunkte finden. Was Wunder auch, da ja durch dasselbe der Zusammenhang des Geschaffenen mit dem Schaffenden, insonderheit des Menschen mit seinem Gotte, überhaupt der des Endlichen mit dem Unendlichen bezeichnet wird. Ueber welchen Zusammenhang nur die Cyrenaiker und Epikuräer der Alten sich erhaben glauben mit ihrer Lehre vom blinden Zufall, Fortuitismus, der die ganze Welt beherrscht und die Götter wohl, aber nicht als die allwaltenden, gelten läßt; und im gewissen Sinne auch die Atomistiker (Leucipp und Demokrit) des 5. Jahrh. vor Christo, die wohl als letzten Grund der Dinge ein selbst Anfangsloses, absolut Ursprüngliches als nothwendig voraussetzen, dasselbe aber nicht weiter Gegenstand der Vorstellung sein lassen, sondern durch die Zusammenfügung, Lagerung und das Wiederauseinandergehen der Atome (d. i. unendlich klein gedachter, also nicht weiter theilbarer Körper) alles entstanden, erhalten und verändert sein lassen; worin sie freilich noch von den neueren atomistischen Materialisten übertroffen werden, die eben nur die Atome im blinden Zufalle herrschen lassen, ohne daß sie nur irgend welche Scrupel über den Anfang derselben sich machten. — Kehren wir nun zum Schicksale zurück, so begegnet uns dasselbe im Alterthume schon als Fatum, das als blinde, verstandlose Nothwendigkeit mit unausweichbarer und

unerbittlicher eiserner Gewalt Götter und Menschen beherrscht, und das in seiner Abart, die als diese Nothwendigkeit die Naturkräfte erkennt, schon damals als Materialismus und Mechanismus bezeichnet wird, woraus sich ergiebt, daß nicht einmal der Name unserer alles verstandesmäßig durchdringenden Lichter neu ist: Zudem sie, um dessen sogleich hier zu gedenken, im Grunde weiter auch noch von den qualmenden Fackeln der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts überstrahlt werden; besonders von dem frivolen Charlatan de la Mettrie, der, überall verfolgt, am Hofe Friedrich des Großen sterben durfte, mit seinem l'homme machine und l'homme plante und von dem lange Zeit unbekannten Verfasser des berüchtigten Système de la nature, der sich endlich als ein in Deutschland geborner, in Paris groß gezogener, im Jahre des Ausbruchs der ersten Revolution gestorbener Baron Holbach entpuppte, und der es ausspricht, daß „das Leben eine Linie ist, die auf der Oberfläche der Erde hinläuft und von der wir uns nicht einen Augenblick entfernen können. Wir sind gut oder böse, sanft oder zornig, enthaltsam oder unkeusch, ohne daß unser Wille hierin den geringsten Antheil hätte"; nicht aber als sollte damit die Abhängigkeit des Menschen von seiner durch ihn selbst verschuldeten Sünde gelehrt werden, sondern einfach die blinde Naturnothwendigkeit, die jede moralische Endursache ausschließt; wobei dann freilich die gewiß berechtigte Frage entsteht, was bei solchem eisernen Zwange der Wille überhaupt noch im Menschen solle, ja ob, noch schärfer gefaßt, ganz und gar von einem solchen noch geredet werden könne. Das sind die nächsten Vorläufer unserer stolzen Naturvergötterer, mit denen eben nicht gestritten werden kann, da sie alles Denken von der bestimmten Lagerung bestimmter Atome abhängig machen und also das Denken jedes Einzelnen als wenigstens für ihn berechtigt gelten lassen müssen, da seine jeweilige Denkungsart eben von den Lagerungsverhältnissen seiner Atome bedingt ist: rein kaleidoskopisch und doch auch wieder nicht, da so ein καλὸν εἶδος (ein schönes Bild) doch gewiß nicht vom Wesen des Menschen gewonnen wird. —

Schon die Tragiker der Alten, Aschylus an ihrer Spitze, sind über jene blinde, vernunftlose Nothwendigkeit hinausgegangen, da dem dichterischen Gemüthe instinctiv vor solcher starrer Unmoralität ekelte, und ihr Fatum unterscheidet sich wesentlich von jenem lieb- und verstandlosen des rohen Heidenthums, da aus ihm die

Idee einer rächenden Gerechtigkeit als des obersten Gesetzes aller Dinge herausleuchtet; andeutend damit schon das Wesen des christlichen Fatums, das an der Nothwendigkeit des Fatalismus eben das Lieb- und Verstandlose verabscheut. Die auf christlichem Boden treibhauserzeugten Schicksalstragödien unseres Jahrhunderts vom Apostaten Zacharias Werner und vom Weißenfelser Advocaten Müllner sind nur schwächliche und mißgestaltete Nachfabrikate des abgetretenen Kothurns der Alten, die, was ihnen an Größe und Erhabenheit im Vergleich mit jenen abgeht, durch Gräßliches und Scheußliches ersetzen wollen und dabei sogar in einzelnen Stücken die rächende Nemesis in Krämerweisheit an das Datum binden, wie Werner thut im 24., Müllner im 29. Februar. —

Auch das stoische Fatum ist zwar als eine ewige und unleugbare Verknüpfung der Dinge, die sich nach ewigen Ordnungen der Consequenz entwickeln, zu fassen, aber auch dieses schließt das Vernunftlose dabei aus, da ja in dem einzigen Ursein (οὐσία) mit innerer Nothwendigkeit vereinigt ist, was in der Wirklichkeit nur als ein zufälliges Zusammenwirken erscheint, Vernunft und Materie. Und der Eklektiker Cicero durchbricht sogar die Schranken des Fatums, wenn er schreibt: „Wenn nichts geschieht außer dem Fatum, so kann auch nichts durch das Göttliche geringert werden“,*) ein Ausspruch, der die Unvereinbarkeit eines vernunftlosen Fatum und eines energischen Göttlichen auch schon für den Heiden klar darlegt. Die Heimarmene (εἱμαρμένη) der Essener betont nur im Gegensatze zur sadducäischen Freiheitslehre, welche im menschlichen Vorsehen die alleinige Vorsehung erkennt, die gottgeordnete Abhängigkeit, während die Pharisäer beides, göttliche Nothwendigkeit und menschliche Freiheit, wenn auch unklar, so mit einander zu versöhnen suchten, daß sie kritiklos etwas der Heimarmene, etwas sich selbst zuschrieben.**) Und endlich nahm der syrische Gnostiker Bardesanes, den chaldäischen Magiern des vorchristlichen Alterthums sich anschließend und darum jetzt schon erwähnt, von jenen, um wenigstens einem verstandlosen Fatum zu entgehen, die mathematische Mystik der Astrologie herüber, welche in der jedesmaligen Constellation und dem Laufe der himmlischen Gestirne die Schicksale der Menschen voraus bestimmt und

*) Si nihil fit extra fatum, nihil levari re divina potest (de divin. II, 10).
**) Josephi Antiqq. XIII, 5, 9.

voraus erkannt ſein ließ. In der chriſtlichen Zeit hat ſich dann dieſe Aſtrologie in der Kunſt des Horoſcop- und Nativitätsſtellens weiter ausgebildet, ſo daß auch Tycho de Brahe und Keppler ſich noch blenden ließen. Und auch die frühere chriſtliche Theologie hat ihr nie ernſtlich widerſprochen; ja ſogar Selnecker, einer der Theologen der Concordienformel, zählt noch unter den Dingen, welche die Handlungen der Menſchen und die ihnen begegnenden Ereigniſſe bedingen, die Sterne auf.

So die vorchriſtliche Schickſalslehre mit ihren Ausläufern im Chriſtenthume und ihrem modernen Atheismus, die nun zu betrachtende chriſtliche Lehre vom Fatum vielfach vorbereitend.

Von Anfang an ſcheuen wohl die chriſtlichen Kirchenlehrer dieſes Wort wegen ſeines heidniſchen Beigeſchmackes und wegen der naheliegenden heidniſch einmal gegebenen begrifflichen Bedeutung deſſelben; denn es galt ja nicht nur gegen den leichtſinnigen Epikuräismus, ſondern auch gegen den ſtarren Fatalismus ſich zu wenden, und Auguſtin nennt den fatuell (albern), der ein Fatum glaube: aber ſchon Boëthius, der altrömiſche chriſtliche Philoſoph († 524) gebraucht das Wort wieder, das dann immer weniger gefährlich erſcheint (ſ. Thomas von Aquino, Hollaz ꝛc.), um den nothwendigen, von Gott geordneten Zuſammenhang zwiſchen Urſache und Wirkung zu bezeichnen. Aber nun drängt ſich auch ſchon die Schwierigkeit auf, bei dem feſten Glauben an den allwaltenden Gott doch die menſchliche Freiheit zu erhalten, und der Alexandriner Clemens deutet darum bereits die ſpäter ſo viel gebrauchte Lehre vom Concurſus, von der göttlichen Mitwirkung bei der menſchlichen Selbſtthätigkeit an, die ſchon Cicero nicht fremd war in ſeinem Confatale (dem mitwirkenden Schickſale) und den Phariſäern mit ihrer βοήθεια τῆς εἱμαρμένης (die Hülfe des Schickſals) wenn es z. B. dort (bei Clemens) heißt, daß zwar Vieles durch menſchliche Berechnung, aber doch ſo entſtehe, daß es von Gott wie vom Blitze entzündet wird: während Hieronymus, der Kirchenvater, und vor ihm ſchon Arnobius es für abſurd halten, daß Gottes Vorſehung ſich auch auf Fliegen und Mücken, Wanzen und Flöhe beziehen ſolle, und überhaupt nicht eine Fürſorge des Herrn für die Individuen, ſondern nur für die Gattungen anerkennen wollen; eine Meinung, die auch in unſerer Zeit im gewöhnlichen Leben immer wieder auftaucht, ohne daß ſie bedenkt, daß die nur menſchlich relativen Begriffe von Groß

und Klein für Gott nicht gelten können, ebenso wie eine Sorge für die Gattung ohne eine solche für das Einzelne undenkbar ist. Die erste Hälfte jener Ansicht von der Unbekümmertheit Gottes um das Niedere und Häßliche, die in dem vornehmen, nur das Schöne achtenden ästhetischen Wesen des Heidenthums ihre Wurzel hat, bildet übrigens immerhin einen wohlthuenden Gegensatz zu dem modernen Heidenthume der mißverstandenen Naturwissenschaft, die in einigen ihrer wissensseligsten Vertreter einen Triumph darin findet, sich dem vierhändigen Affengeschlechte möglichst verwandt zu wissen und zu beweisen.

Augustin, der tiefsinnige Glaubensheld, ist auch in dieser Lehre bahnbrechend aufgetreten und hat vor allem das Armselige der Meinung nachgewiesen, die in rein mechanischer Weltansicht in Gott nur einen Baumeister sieht, dessen Werk auch fortbesteht, wenn der Baumeister nicht mehr in ihm arbeitet. Dem gegenüber betont er auf das Entschiedenste den innigen Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erhaltung — wie ja in der That im Grunde die Erhaltung nichts Anderes als eine in jedem Augenblicke wiederholte Schöpfung ist — und findet die Freiheit des Menschen dabei darin, daß Gott alles, was er geschaffen hat, so verwaltet, daß er zuläßt, daß Jedes die ihm eigenthümlichen Bewegungen mache und ausführe.*)

Nach und nach treten nun immer neue Begriffe zu dem einfachen der Vorsehung hinzu. So zum ersten, im gewissen Sinne sich stützend auf die Lehre des Hieronymus von der nur auf das genus sich beziehenden Vorsehung, die des Afrikaners Junilius von der allgemeinen und besondern Providenz (providentia generalis und specialis), von denen die erstere sich insonderheit auf die Gattungen und Zustände, überhaupt auf das ganze Wesen der Dinge bezog, während die andere die Fürsorge für die vernünftigen Wesen umfaßte. Später gesellte sich dann noch der Begriff der speciellsten Providenz (providentia specialissima) hinzu, die nur für die Frommen und Gläubigen galt.

In der Folgezeit tritt uns dann in der Thätigkeit Gottes selbst ein Unterschied entgegen, indem Thomas von Aquino eine unmittelbare und mittelbare Wirksamkeit Gottes durch Mittelursachen (cau-

*) Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat (de civ. Dei 7, 30).

sae secundae) unterſcheidet. Als ſolche Mittelurſachen erſcheinen ſchon in der heil. Schrift die Engel und die Naturkräfte, und die letzteren ſammt den in der Natur herrſchenden Geſetzen hat man ſich ja mehr und mehr gewöhnt, als ſolche alleinige Mittelurſachen anzuſehen. Nun hat zwar die gläubige Theologie niemals abgelaſſen, Gott als die erſte Urſache, causa prima, jener zweiten, ihm untergeordneten feſtzuhalten, denn nicht nur, daß er ſelbſt jenen Kräften Kraft, jene Geſetze als Geſetztes giebt, kann er ſie ſelbſt auch nach ſeiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit ſteigern oder aufhalten, ſo daß die Ereigniſſe immerhin niemals als nothwendige Naturwirkungen, ſondern als unmittelbare perſönliche Erweiſungen der die Mittelurſachen leitenden Allgegenwart des gerechten und barmherzigen Gottes zu erkennen ſind: aber es liegt doch trotzdem eine gewiſſe Gefahr eines dualiſtiſchen Deismus darin, die ſich ſchon, wenn auch nur in ſchwachen Anfängen in den Lehren der reformirten Kirche zeigt, nach welchen die auf einem unabänderlichen Rathſchluſſe beruhende Thätigkeit Gottes (actio dei) ſich in der Regel der in der Welt gegebenen Mittel und zwar nach einer ganz beſtimmten Ordnung bedient, ſo daß in den natürlichen Dingen ein Cauſalzuſammenhang hervortritt, der zwar als eine Kundgebung der freien perſönlichen Thätigkeit Gottes zu gelten hat,*) bei dem aber doch die Mittelurſachen äußerlich erſt an Gott heranzutreten ſcheinen, während die lutheriſche Kirche mehr auch das von Gott Geſetzte derſelben betont. Jene Aeußerlichkeit iſt dann zum vollen Ausdrucke gekommen in dem von Carteſius, Geulinx, Malebranche und Bayle erfundenen und ausgebildeten Syſteme des Occaſionalismus, nach welchem Gott allein das Bewirkende iſt, die geſchaffenen Dinge allein das die Gelegenheit zum göttlichen Wirken Gebende ſind (was dann beſonders im Weſen des Menſchen ſeine Anwendung fand, denn nach der Meinung Jener wurde weder der Körper vom Geiſte noch der Geiſt vom Körper bewegt, ſondern die Bewegung des einen Theils gab Gott eben Gelegenheit auch den andern Theil die entſprechende Bewegung machen zu laſſen — eine reine Gliederpuppenlehre —), bei welcher Meinung Gott und Welt in der That wie Meiſter und Werkſtück einander gegenüber ſtehen: während umgekehrt die Monaden-

*) Heppe, Dogmatik des deutſchen Proteſtantismus im 17. Jahrh. Bd. 1, loc. IV, de creatione et providentia.

lehre Leibnitz's uns wohl die Monaden (Entelechieen) urſprünglich als von Gott abhängig, weil von ihm geſchaffen, erkennt, dann aber, vermöge der in denſelben wohnenden anerſchaffenen Kraft ſich ſelbſt zu erhalten, kaum noch einen Gott braucht; da dieſer Gott am Ende nur wohlgefällig zuſchaut, wie das von ihm gegebene Geſetz der *präſtabilirten Harmonie* ſich erfüllt.

Das iſt die Gefahr der Lehre von den Mittelurſachen, die ja in unſerer Zeit für Manchen ſogar zum alleinigen Herrn geworden ſind: aber ebenſo nahe liegt bei dem gänzlichen Zurückdrängen derſelben die des Pantheismus, der Gott und Welt vermengend (wie ſchon Johannes Scotus Erigena, die hellleuchtende Fackel der Wiſſenſchaft am Hofe Karl's des Kahlen um 850, in ſeinem Werke de divisione naturarum die vier Arten des Seins unterſcheidet: 1) eine Natur ſchaffend, aber nicht geſchaffen = Gott; 2) eine Natur ſchaffend und geſchaffen = Sohn Gottes; 3) eine Natur geſchaffen und nicht ſchaffend = die Welt; und 4) eine Natur nicht geſchaffen und nicht ſchaffend = Gott als Ziel aller Dinge, welche Anſicht im Grunde von den Neueren nur auf das Mannigfaltigſte variirt worden iſt) zwar nichts von Mittelurſachen weiß, dafür aber auch freilich nichts von einem perſönlichen Gotte. —

Als unmittelbar zuſammenhängend mit dieſer Lehre von den causis secundis iſt nun noch die, bereits S. 71 angedeutete, von dem *Concursus*, der Mitwirkung Gottes, zu betrachten, welcher concursus, als Lehre aufgeſtellt von Quenſtedt und urſprünglich als concursus generalis, die allgemeine Mitwirkung, auf alle lebendigen Kräfte ſich beziehend, doch beſonders als für die freien Handlungen des Menſchen geltend, um neben der Vorſehung die menſchliche Freiheit begreiflich faſſen zu können, angeſehen wurde; während der concursus specialis (die beſondere Mitwirkung) nur für die Gläubigen und der concursus specialissimus (die beſonderſte Mitwirkung) nur für die Schreiber der heiligen Schriften Wirkung hat. — Dieſe Lehre von der allgemeinen Mitwirkung Gottes iſt nun eben die wunde Stelle, die nicht recht heilen will und die von jedem ſpeculirenden Begreifen wieder aufgeriſſen wird. Denn halten wir bei ihr im beſonderen feſt an dem „*Mit*," ſo tritt doch offenbar dem allgewaltigen Gotte der freie Menſch zu ſelbſtherrlich entgegen; halten wir aber im beſondern feſt an der „*Wirkung*," ſo erſcheinen auch die freien Handlungen des Menſchen als von Gott gewirkt, und die

Freiheit des Menſchen iſt dann ein Nichts. Quenſtedt nun definirt die Mitwirkung als den Act der göttlichen Providenz, nach welchem Gott durch allgemeinen Einfluß auf die Handlungen und Wirkungen der Mittelurſachen, wie ſie eben ſind, durch ſich ſelbſt unmittelbar und zugleich mit ihnen und neben der Bedürftigkeit und dem Erforderniß einer jeden mild (suaviter) einwirkt; ſo daß ein und dieſelbe Wirkung nicht von Gott allein, aber auch nicht von dem Geſchöpfe allein, nicht theils von Gott, theils von dem Geſchöpfe, ſondern mit einer und derſelben totalen Wirkſamkeit von Gott und dem Geſchöpfe zugleich hervorgebracht wird; und weiter zu dem Menſchen allein übergehend, erklärt er, daß Gott bei den natürlichen Urſachen nach Art einer natürlichen, bei den freien nach Art einer freien mitwirkt. Aber ſchon in dem mild giebt ſich das Vage dieſer Einwirkung zu erkennen, während doch ſchon vorher Thomas von Aquino ſich ſchärfer ausgeſprochen hat, wenn er ſchreibt: „das vernünftige Geſchöpf regiert ſich ſelbſt durch Erkennen und Wollen, die beide wiederum vom Erkennen und Wollen Gottes geleitet und vervollkommt werden müſſen. Und darum bedarf daſſelbe, über der Leitung, mit der ſich das vernünftige Geſchöpf ſelbſt gleich als Herr ſeiner Handlung leitet, von Gott geleitet zu werden;“*) in welchen Worten freilich, je nachdem wir mit der Selbſtleitung oder mit der Gottes vollen Ernſt machen, die dem gegenüberſtehende nicht zu ihrem vollen Ausdrucke zu kommen ſcheint; denn bedarf die freie Leitung des Menſchen ſeiner ſelbſt der Leitung Gottes, ſo iſt doch jene Freiheit nur illuſoriſch; ausgenommen wir entſchließen uns zu unſerem vom Anfange an feſtgehaltenen ſtrengen Begriffe der wahren Freiheit (d. i. der Einheit mit Gott) zurückzukehren, wobei dann freilich, da ja in dieſem Sinne kein Menſch ganz, mancher nur zeitweilig frei iſt, die Freiheit des Menſchen in concreto ſo ziemlich hinfällig wird. Bei dieſer Auffaſſung muß es natürlich als falſch erſcheinen, wenn der altproteſtantiſche Dogmatiker Baier Freiheit auch darin will, daß der Menſch ſich gegen die göttliche Gnade verſtockt (Matth. 23, 27; Apoſtg. 7, 51), was doch eben gerade das Weſen der Unfreiheit ausmacht; wie auch

*) Creatura nationalis gubernat se ipsam per intellectum et voluntatem, quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem, qua creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actus, indiget gubernari a Deo. (P. I. Qu. 103. Art. 5.)

Andere ſich täuſchen, wenn ſie in der Anwendung der von Gott gewirkten Kraft auf eine beſtimmte böſe Handlung von Seiten des Menſchen Freiheit ſehen wollen, da ja eben im Beugen, richtiger im Gebogenwerden unter das Böſe nur Unfreiheit ſich ausſpricht.

Das bringt uns darauf überhaupt zu fragen, wie ſich denn die Vorſehung zum Böſen, das im Menſchen ſeinen Urſprung hat, verhalte; welche Frage die alten Dogmatiker dahin beantwortet haben, daß ſie lehren, Gott wirke bei den Sünden wohl zum Materialen mit d. h. er gebe auch hier Kraft und Fähigkeit zum Handeln, aber nicht zum Formalen d. h. zu dem Denken und Beſchließen, das in der böſen Handlung ſich offenbart; ſo daß die Thätigkeit Gottes in Bezug auf das Böſe als eine zulaſſende (permittirende) bezeichnet und das Ganze der Vorſehung dem Böſen gegenüber zuſammengefaßt wird in die Thätigkeiten alſo des Zulaſſens (permissio), dann aber auch des Verhinderns (impeditio), nach welchem Gott die Handlungen der Menſchen nach ſeinem Willen alſo feſſelt, daß ſie nicht den Effect haben, den ſie ſonſt der natürlichen oder freien Kraft des Handelns nach haben würden; ferner des Lenkens (directio), nach welchem Gott die Handlungen der Menſchen zu einem, der Erwartung der Menſchen vielleicht gerade entgegengeſetzten Ziele hinführt; und endlich des Beſtimmens (determinatio), nach welchem Gott den Handlungen, Kräften und Leidenſchaften der Menſchen beſtimmte Grenzen angewieſen hat, die ſie nicht überſchreiten können. Das alles ſind Stücke des Theiles der göttlichen Vorſehung, der für gewöhnlich als Regierung der Welt bezeichnet wird, von welcher insbeſondere zu handeln, wir eben durch die Lehre vom Concurſus getrieben werden, denn dieſer, theilweiſe jener angehörig, bildet den Uebergang von der göttlichen Erhaltung zur göttlichen Regierung; doch ſei es hier ſogleich bemerkt, daß, wenn im Künftigen von Vorſehung geredet wird, immer nur an die göttliche Weltregierung zu denken iſt, da ja, wie oben erwähnt, ſchon Auguſtin die innige Verbindung der Erhaltung mit der Schöpfung ausgeſagt und die Neuzeit ſich je mehr und mehr gewöhnt hat, beide in ihrer Vereinigung zu erfaſſen.

Nach dieſer kleinen Abſchweifung kehren wir zu unſerer oben aufgeworfenen Frage, wie ſich die Vorſehung zum Böſen verhalte, zurück und verweiſen dabei ausdrücklich auf unſer zweites Capitel, wo ſchon der Urſprung des Böſen in ſeiner Möglichkeit, die jedoch frei von aller Nothwendigkeit war, erörtert und zugleich angedeutet

worden ist, wie sich das Wissen und so auch das Wollen und Regieren Gottes zum Bösen verhalte. Wir verharren also dabei, daß das Böse durch den Menschen in die Welt gekommen ist (Röm. 5, 12; Augsburg. Confess. Art. 19), durch den Menschen in ihr erhalten, durch Gott aber dennoch zu einem dem ganzen Weltzwecke entsprechenden Ziele gebracht wird. Das ist in kurzen Worten unsere Theodicee, die nach zwei Seiten uns Nebenwege einzuschlagen zwingt, ehe wir zum Hauptwege zurückkehren können, nämlich zunächst den, welcher zur Erkenntniß des Weltzweckes und dann den, welcher zur Erkenntniß des Wesens des Bösen führt. —

Warum hat Gott die Welt geschaffen? Das ist eigentlich wieder einmal eine Frage, die schon darin, daß sie nach dem Zwecke eines Etwas fragt, was weit über unsere Einsicht und Erkenntniß hinausgeht — denn wie viel kennen wir denn von der Welt? — ihren ungebührlichen Vorwitz hinreichend documentirt; und schon Augustinus hat sie in ihrer Unberechtigkeit erwiesen, wenn er schreibt: „Wer da fragt, warum Gott die Welt habe schaffen wollen, fragt nach der Ursache des göttlichen Willens. Jede Ursache aber ist eine wirkende, jedes Wirkende aber ist größer als das, was gewirkt wird. Nichts ist jedoch größer als der göttliche Wille; folglich ist nach dessen Ursache nicht zu fragen.*) Und wenn nun die alte christliche Kirche gelehrt hat, die Schöpfung der Welt sei ein Liebesact Gottes gewesen, der zum Zwecke das Heil des Menschen hat; wenn das Mittelalter daran festgehalten hat, wie wenn es z. B. bei Hugo von St. Victor heißt: „die Schöpfung der Welt hatte den Menschen zum Endzwecke und die des Menschen wiederum Gott, d. h. nicht als ob der allgenugsame Gott des Menschen bedürfte, sondern so daß der Mensch Gotte nur zu seinem eigenen Vortheile diene;“ wenn dann die Dogmatiker der altprotestantischen Kirche als mittelbaren Zweck der Welt (finis intermedius) das Heil des Menschen nennen, während sie als letzten Endzweck die Herrlichkeit Gottes bezeichnen; und wenn endlich von den Neueren als Weltzweck die Mittheilung des höchsten Gutes d. i. eben Gottes selbst angegeben wird (wie denn auch Christus der Herr, auf den hin — εἰς αὐτὸν, Col. 1, 16 — alles geschaffen ist, zuletzt, wenn ihm alles unterthan sein wird, als der Sohn selbst auch unterthan sein wird dem, der ihm

*) Aug. de divin. quaest. 28.

alles untergethan hat, auf daß Gott sei alles in allem (1 Cor. 15, 28:) so können wir uns mit allem diesen wohl einverstanden erklären, denn der allgenugsame Gott konnte wohl nur in seiner Liebe, die ein Object auch außer ihm für dieselbe wollte, den Antrieb, daß ich so sage, zu einer Weltschöpfung finden,*) und diese Weltschöpfung konnte darum nur in dem persönlichen Wesen ihre Zweckvollkommenheit erreichen; aber immerhin müssen wir doch diese Frage als über unseren Horizont hinausgehend erkennen und gestehen, daß uns lediglich die Verpflichtung obliegt zu fragen, wozu wir auf der Welt

*) Damit negiren wir übrigens, worauf freilich hier nicht weiter eingegangen werden kann, die Ewigkeit der Welt, die mit wenigen Ausnahmen in der christlichen Kirche immer geläugnet von der Philosophie vielfach behauptet worden ist. Soll indeß Gott in Wahrheit der Herr aller Dinge sein, so ist es selbstverständlich, daß dieselben ihm nicht als gleichberechtigte gegenüber stehen können. Das thun sie aber, wenn die Materie, als der Stoff aller Dinge, eine anfangslose ist. Freilich scheint es, als müsse Gott als der Allmächtige und Allwirkende, als höchste Kraft auch allezeit sich wirksam in einer Welt außer ihm gezeigt haben, denn eine latente Kraft (dieser häufig, auch in der Physik, gebrauchte Ausdruck) ist doch wohl ein contradictio in adjecto: aber einmal liegt doch dem der durch die ganze empirische Philosophie von Aristoteles an hindurchgehende Irrthum zu Grunde, als ob Gott als Kraft nur Form sei, die einen Inhalt d. i. die Materie erfordere, während doch Gott Form und Inhalt in sich vereinigend eben als reiner Geist das volle ganze Sein ist; (vergl. schon Plato: ὁ θεὸς κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν μένει ἀεὶ ἁπλῶς· ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ); und damit verwerfen wir auch ausdrücklich (vergl. sogleich nachher Jacob Böhme und And.), die Annahme eines dunklen Naturgrundes in Gott oder das blinde Sein, die erste Potenz Schellings in seinem jüngeren Systeme; und dann ist doch der Wirkungskreis der Gotteskraft innerhalb der Trinität ein so allumfassender, daß sie nicht nothwendig noch eines anderen bedurfte. Wir fürchten auch nicht dadurch den Zeitbegriff in Gott hineinzutragen, daß es scheint, als werde durch einen Anfang der Welt in Gott eine Periode unterschieden, wo er ohne, und eine, wo er mit der Welt existirte; denn wenn für Gott an sich die Zeit überhaupt bedeutungslos ist, so ist sie es eben allezeit, abgesehen davon, ob außer ihm etwas Zeitliches ist oder nicht; und darin liegt die Wahrheit des Augustinischen Ausspruchs, daß die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit gemacht worden sei (proculdubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore); vgl. hierzu Gen. 1, 1; „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde." In allewege ist festzuhalten, was Schleiermacher § 40 seines „christlichen Glaubens" als allgemeine Norm bezügl. der Schöpfung hinstellt: „Dem frommen Selbstbewußtsein widerspricht jede Darstellung von dem Entstehen der Welt, durch welche irgend etwas von dem Entstandensein durch Gott ausgeschlossen, oder Gott selbst unter die erst in die Welt und durch die Welt entstandenen Bestimmungen und Gegensätze gestellt wird."

ind, nicht was der Welt-, ſondern was Unſerſelbſt-Zweck ſei. Dagegen freilich müſſen wir ankämpfen, daß die Welt, wie es nach Plato's Vorgange von Philo, Plotin und Origenes behauptet worden iſt, gewiſſermaßen als eine Straf- und Correctionsanſtalt anzuſehen ſei, welche die im präexiſtenten Zuſtande vermöge eines intelligibeln Actes (ſ. Kap. 1) gefallenen Seelen wieder zur reingeiſtigen Exiſtenz geſchickt machen ſolle*); ſowie dagegen, daß die Welt, wie bei den Gnoſtikern, etwa als ein Produkt des gottfeindlichen Demiurgen, oder gar in manichäiſcher Verkehrtheit, die im Mittelalter bei verſchiedenen Ketzerparteien dann ihren Wiederhall fand, als ein ſolches des Teufels zu gelten habe,**) wonach ihr Zweck dann freilich nur der eines Gegenſatzes gegen Gott und damit eines baldigen Unterganges ſein könnte. In gleicher Weiſe müſſen wir uns auch gegen den Pantheismus erheben, der in der Schöpfung nur eine nothwendige Evolution Gottes und darum als Selbſtzweck nur eben dieſes Sichſelbſtobjectiviren-erkennt, und ebenſo gegen die damit verwandte Idee, die bei Jacob Böhme ihren Urſprung und neuerdings in dem katholiſchen Theoſophen Baader einen Vertheidiger gefunden hat, daß nämlich die Welt aus einem urſprünglichen Naturgrunde Gottes, gewiſſermaßen ſeinem Leibe, nothwendig geworden und darum Gott in ihr ſich ſelbſt Zweck ſei. Gegen das alles müſſen wir als Chriſten, da die Schrift uns keinen Augenblick darüber in Zweifel läßt, ob die Welt von Gott geſchaffen ſei und darum auch durch ihn ihren Zweck

*) Darin ſteckt ein ganzes Neſt von Irrthümern, aus welchen hier nur der eine (im Anſchluß an unſere vorhergehende Anmerkung) hervorgehoben werden ſoll, daß für den Menſchen nach ſeinem Tode eine reingeiſtige Exiſtenz möglich ſein ſoll, da ja eine ſolche Exiſtenz nur die reingöttliche iſt, und darum ein geſchaffenes geiſtiges Weſen, das Gott wohl ähnlich, aber nimmer durchaus gleich ſein ſoll, nie zu derſelben völlig gelangen kann; vorausgeſetzt daß eine individuelle Exiſtenz überhaupt fortbeſtehen ſoll. Darin iſt übrigens auch die philoſophiſche Rechtfertigung des Dogmas von der Auferſtehung des Fleiſches ausgeſprochen.

**) In der That haben manche Ketzer gelehrt, der Teufel ſchaffe den Menſchen dem Leibe nach, Gott nur die Seele; oder aber, die ganze Welt und alles Sichtbare ſei nicht von Gott, ſondern vom Teufel hervorgebracht worden; wie ja auch der würtembergiſche Theoſoph Johann Michael Hahn wenigſtens erſt durch den Fall Lucifer's die Erſchaffung der Welt durch Gott verurſacht ſein läßt; während ſchon Tertullian es ausgeſprochen hatte, daß „die Welt Gottes nicht unwürdig ſei."

habe, wohl Einſpruch erheben; aber uns doch auf der anderen Seite auch hüten, in eudämoniſtiſcher Selbſtſucht den Weltzweck zu einſeitig im Menſchen zu ſuchen, und im Ganzen immer wieder dahin zurückkehren, daß uns vor allem die Beantwortung der Frage am Herzen liegen muß, welches dann der Zweck *unſerer* Exiſtenz ſei. Und das iſt*) doch wohl der, daß wir das höchſte Gut möglichſt uns zu eigen machen: mit anderen Worten, daß wir Gott, dem höchſten Gute, möglichſt ähnlich werden. Und da wir bekennen müſſen, daß durch die Sünde dieſe Aehnlichkeit, oder wie die Schrift es bezeichnet, das Ebenbild Gottes verloren gegangen iſt (ſ. Cap. 2), ſo können wir die Beſtimmung des nach dem Sündenfalle exiſtirenden Menſchen auch ſo bezeichnen, daß wir fordern, es ſolle der Menſch das Ebenbild Gottes in allſeitiger Ausbildung ſeiner Kräfte und Fähigkeiten ſo wieder zu gewinnen ſuchen, daß er in intellectueller Beziehung der Erkenntniß des Wahren in Gott (Col. 3, 10), in moraliſcher der Ausübung des Guten durch Gott — wobei Eins das Andere bedingt: denn wahre Gotteserkenntniß kann nur in einem Gotte auch im Wollen geweihten Geiſte und heiliges Gotteswollen nur in einem von rechter Gotteserkenntniß erfüllten Gemüthe wohnen — immer näher komme, und ſo durch die je mehr und mehr erlangte Gemeinſchaft Gottes die Seligkeit des himmliſchen Herren je mehr und mehr in ſich fühle.

Doch da ſind wir nun eben bei Dem angekommen, was dieſer Ebenbildlichkeit des Menſchen und ſomit der Erreichung ſeiner Beſtimmung feindſelig gegenüberſteht, bei dem Böſen, und es erübrigt uns darum nun das *Weſen* dieſes Böſen uns jetzt zu vergegenwärtigen, wodurch dann vor allem unſer Kampf gegen daſſelbe betreffs unſeres Lebenszweckes und des Weltzweckes überhaupt ſelbſt erſt wieder beſtimmt wird.

Da treten uns denn zwei Anſichten, ſich ſelbſt untereinander diametral widerſtrebend, entgegen, von denen die eine die Sünde lediglich als eine Negation des Guten, die andere als eine Affirmation, die eine reelle Antitheſe gegen das Gute bildet, gefaßt hat. Die erſtere Anſicht wird ſchon von der alten morgenländiſchen Kirche ausgeſprochen, und Origenes hat geradezu das Böſe als das Nichts, als das *ἀνυποστατόν*, und den Sündenfall als eine *μείωσις*, eine Verminderung,

*) Vergl. hierzu Cap. 4 am Anfange.

bezeichnet; und dieſe Auffaſſung hat ſich auch in den ſpäteren Jahrhunderten in jener Kirche erhalten, ſo daß Joh. Damascenus wiederum lehrte, „die Sünde ſei nichts anderes als die Beraubung, ein Mangel des Guten, wie die Finſterniß die Beraubung, der Mangel des Lichtes iſt.“ Und wenn auch die abendländiſche Kirche — in ihrer Vorliebe für die Anthropologie und in ihrem ſtrengeren Weſen gewiſſermaßen ein Nachklang der alten Römerſtrenge, während in der leichteren Lebensauffaſſung des Morgenlandes der Ernſt der Sünde zurücktrat, und die alte philoſophiſche Speculation des Hellenenthums in chriſtologiſchen Unterſuchungen ihren Widerſchein fand — wenn auch die abendländiſche Kirche von einem tieferen Sündenbewußtſein ergriffen war, wie ſchon Tertullian mit ſeinem Traducianismus beweiſt, ſo ſah doch Auguſtin im Gegenſatze zum Manichäismus, wenigſtens im Anfange, das Böſe als ein Verſchwinden des Guten an, und ſpäter erſt im Gegenſatze zum ſündenleichten Pelagianismus gebraucht er den Begriff der Privatio der Sünde nur in activer Bedeutung, ſo daß dieſe Privatio nicht ein Zuſtand des Mangels, ſondern eine beraubende Thätigkeit, nicht blos Schwäche, ſondern eine dem wahren Sein widerſtrebende Richtung iſt. Aber die Folgezeit mit ihrem verſchwommenen Semipelagianismus blieb ihm nicht treu. Johann Scotus Erigena vergleicht die Sünde mit dem Ausſatze, der ſich der menſchlichen Natur angeſetzt hat, und bei ihm kommt (nach Baur) die Sünde nur als ein verſchwindendes, an ſich aufgehobenes Moment in Betracht und hat daher nicht die Bedeutung einer ſittlichen, d. i. unſittlichen That; während er nach einer anderen Seite hin die Sünde nicht als etwas zeitlich und zufällig Entſtandenes faßt, ſondern als ein mit der Schöpfung und Natur des Menſchen gleich Urſprüngliches; durch welche letztere Anſicht er der Herold unſerer Pantheiſten wird, die nun bald in ihrer die Sünde als nothwendig und doch nicht als wahrhaft wirklich erfaſſenden Meinung uns entgegentreten werden. Anſelm und Thomas von Aquino faſſen auch die Sünde der eine als Unterlaſſung des Gott Schuldigen, der andere als eine der ſchuldigen Ordnung beraubte Handlung, und Petrus der Lombarde kehrt wieder zu der Erklärung der Sünde als einer Beraubung oder Verderbniß des Guten zurück. —

Von einer anderen Seite her hatten die Gnoſtiker, fußend auf Platoniſchen Lehren, die Sünde als nothwendiges Product der Materie erfaßt und bilden ſo zwar einerſeits den Uebergang zum nachher zu

betrachtenden Manichäismus, aber sie hatten doch auch andrerseits, da sie die Sünde eben als eine Naturnothwendigkeit erkennen, den Ernst derselben und die Zurechnung dafür für den Menschen abgeschwächt; und im Mittelalter, kurz vor der Reformation, trat nun dieser Zug, der die Wirklichkeit der Sünde als solche leugnete, deutlich hervor. Die Sünde wird von Sebastian Frank ein Nicht und ein Nichts genannt, weshalb sie auch nicht etwas Gottwidriges sein kann; sondern sie ist eben nur eine Illusion des thörichten Menschenherzens und weit mehr geeignet den göttlichen Humor als den göttlichen Zorn herauszufordern (Schenkel), und Teufel, Welt und Sünde überhaupt ist den Libertinern jener Zeit nur eine Einbildung, die nichts ist. Dabei lag zugleich noch der andere Gedanke zu Grunde, der auch schon von J. Scotus Erigena ausgesprochen worden war und der insonderheit von Hegel ausgebildet worden ist, (vergl. auch Blasche: das Böse im Einklange mit der Weltordnung), der, daß die Sünde darum nicht ist, weil sie als ein Anfangsmoment des Guten dasselbe erst aus seiner Indifferenz herauslockt (s. weiter unten). Unter den Neueren hat Leibnitz wiederum in Bezug auf das Wesen der Sünde die Idee von einem Mangel, einem Defectus hervorgezogen, indem er lehrte, der Ursprung der Sünde sei in den Schranken zu suchen, von denen alle geschaffenen Wesen nothwendig umgeben seien, es sei demnach die Sünde ein Uebel der Unvollkommenheit und darum nicht als ein wirkliches Ding, sondern als eine endlichen Naturen nothwendig innewohnende Abwesenheit des Guten zu betrachten. Damit hängt dann nach der einen Seite die Meinung Schleiermacher's und der Seinen zusammen, welche den Ursprung der Sünde in der früheren Entwicklung der sensuellen Natur des Menschen und der späteren seiner rationellen suchen; so daß während jene mit ihren Begehrungen und Trieben schon längst thätig sei, diese erst später aus ihrem Schlummer erweckt werde, weshalb jene erstere nothwendig vorwiegen müsse; zumal gar Viele einer rechten Erziehung entbehrten und im Gegentheile durch die Macht des bösen Beispieles noch mehr verderbt würden. Hier tritt uns wieder die Sünde als eine nothwendige, als ein in der geistigen Entwickelung des Menschen nothwendig gegebener Durchgangspunkt entgegen, und hört darum, als ein in der göttlichen Weltordnung geordneter Bestandtheil derselben, auf für den Menschen in Wahrheit Sünde zu sein. Diese Abschwächung tritt, wie schon angedeutet, noch stärker hervor

im Pantheismus, der — nachdem ſchon Kant den Sündenfall als nothwendigen Uebergang der Vernunft aus dem Naturzuſtande in den Kulturzuſtand bezeichnet, und Fichte, dem ähnlich, das Freiwerden des Ich vom Nicht-Ich, an das es gebunden, nur durch einen Kampf hatte geſchehen laſſen, den aber die Trägheit der Menſchennatur, und das iſt eben das Böſe, nicht unternehmen und lieber in dem gegebenen Naturzuſtande verbleiben, als ſich von ihm losringen und über ihn hinausdrängen will — der, nämlich der Pantheismus, es dann ausgeſprochen hat, daß, wie nach Gottes Ordnung die endlichen Menſchennaturen vom Irrthum erſt zur Erkenntniß des Wahren vordrängen, alſo dieſelben auch nur durch die Sünde zur Erkenntniß des Guten und der Tugend gelangen könnten. Eine Erneuerung der Lehre der gnoſtiſchen Ophiten in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten, welche in der den Menſchen verführenden Schlange die Achamoth d. i. die Weltſeele, die vom vierten Aeon, dem heiligen Geiſte, erzeugt iſt, erkennen, die eben gerade dadurch dem vom Joldabaoth, dem beſchränkten und boshaften Weltbildner, geſchaffenen Menſchen zu ſeiner Freiheit verhilft, daß ſie denſelben zur Uebertretung des von jenem, um den Menſchen, in dem ſich ſein pneumatiſcher Theil regt, zu knechten, gegebenen Geſetzes aufreizt und bewegt. —

Hegel hat dann jene Lehre vom nothwendigen Durchgangspunkte durch das Böſe zum Guten am ausführlichſten behandelt. Von Natur iſt das Weſen des Menſchen nur ein Anſichſein, gleich dem des Thieres; und dieſer Zuſtand ſchon iſt ein ſündhafter, das Verharrenwollen in demſelben das Böſe; denn der Menſch ſoll ſich ja über das Thier erheben und von der Natur frei machen. Darum muß er in einen Zuſtand der Entzweiung mit ſich kommen, der zwar vorerſt als böſe erſcheint, weil er den Menſchen aus dem Naturparadieſe vetreibt, dafür ihn aber ſich auch zugleich von ſeiner ſündhaften Beſonderheit löſen und der Allgemeinheit ſich hingeben, von ſeiner ſubjectiven Willkür ſich frei machen und ihm die Erkenntniß der Nothwendigkeit der objectiven Vernunft gewinnen läßt. Es iſt demnach für Hegel das Böſe nur ein unvermeidlicher Durchgangspunkt aus der gegebenen Natürlichkeit zur durchgebildeten Vernünftigkeit, und das Böſe iſt in Wahrheit nicht böſe, da ja der Menſch im Naturzuſtande von Gott ſo gewollt, alſo darin nur gut iſt, im Zuſtande der Entzweiung gerade im Fortſchreiten begriffen iſt, und die Rückfälle aus der Vernünftigkeit in den urſprünglichen Naturzuſtand zwar

böſe ſind, aber doch, weil dieſer Naturzuſtand urſprünglich von Gott gewollt war, als unvermeidliche Schwankungen im Leben des Geiſtes, und ſomit genau genommen wieder nicht als böſe erſcheinen können; und überhaupt ſo „das Gute nur mit dem Böſen, das Böſe nur mit dem Guten iſt.“ So daß endlich Feuerbach die Idee Hegels von dem gerade durch die Sünde zum Bewußtſein erwachenden Menſchen, der eben dadurch Gott wird, dahin ausbildete, daß er ſchrieb: „Der menſchgewordene Gott iſt nur die Erſcheinung des gottgewordenen Menſchen, denn der Herablaſſung Gottes zum Menſchen geht nothwendig die Erhebung des Menſchen zu Gott vorher;“ wonach alſo jene Entzweiung des Menſchen mit ſich ſelbſt es iſt, die ihn gerade nicht blos Gott gleich, ſondern zum Gott macht. In der That die philoſophiſche Rechtfertigung des Schlangenwortes im Paradieſe.

Wenn nun bei Hegel überhaupt die ganze Philoſophie unter den Begriff des Denkens und ſomit des Wiſſens fällt, ſo iſt das Natürliche, weil Böſe, das Nichtwiſſen; das Vernünftige, weil Gute, das Wiſſen, und wir kommen ſo endlich auch auf den Satz, den ſchon Sokrates ausgeſprochen, den Spinoza adoptirt hat, die Sünde habe ihren Urſprung lediglich in der Unwiſſenheit, welcher Satz wiederum die Sünde als eine unverſchuldete, darum nothwendige und ſomit eigentlich nicht exiſtirende erſcheinen läßt. —

Das ſind die Meinungen von denen wir ausſprechen mußten, daß ſie, weil ſie die Sünde nur als Negation des Guten, als nothwendigen Durchgangspunkt für daſſelbe hinſtellen, das Weſen derſelben abſchwächen, wohl gar ganz vernichten; und wir wenden uns nun zu denen, die im Gegentheile das Weſen derſelben überſpannen, ſo daß ihm gegenüber der Menſch faſt durchaus ohnmächtig und darum, weil einer beinahe unerbittlichen Nothwendigkeit (die nicht wie vorhin von innen herauskommt, ſondern von außen an ihn andringt) weichend, ſchuldlos erſcheinen muß. Auf die Gnoſtiker, welche die Welt von einem wenigſtens theilweiſe gottfeindlichen Demiurgen geſchaffen ſein laſſen und die Materie als durchaus ungöttlich erfaſſen, weshalb der Menſch, der ihr mit ſeinem Leibe angehört, nur dadurch ſich von ihr retten kann, daß er ſich mit Hilfe eines der höchſten Aeonen, welcher bei den meiſten Gnoſtikern Jeſus iſt, von ihr durch Enthaltſamkeit und damit vom Demiurgen losreißt, haben wir bereits hingedeutet; jetzt erübrigt es nur noch den Manichäismus, der gut und böſe als gleichberechtigt und gleichgeltend gegenüberſtellt, zu betrachten. —

Der Manichäismus, eine Nachgeburt des zoroaſtriſchen Parſismus befruchtet mit dem Buddhaismus und dem Chriſtenthume, lehrte ein Reich des Lichtes und ein Reich der Finſterniß, des Guten und des Böſen. An der Spitze des Guten ſteht Gott umgeben von zahlreichen Geiſtern, an der des Böſen der Dämon ebenfalls umgeben mit einer großen Geiſterſchaar. Gott iſt productiv, der Dämon iſt's auch; nicht blos das Reich des Dämon iſt materiell, auch das Reich Gottes, ſo daß neben der böſen es auch eine gute Natur giebt. Dieſe beiden Reiche liegen mit einander im Kampfe, und derſelbe concentrirt ſich im Menſchen, der als Mikrokosmos, vom Dämon nach dem Bilde des Urmenſchen, das iſt, des Erſtgebornen Gottes, geſchaffen, Licht und Finſterniß, eine gute und eine böſe Seele in ſich vereinigt. So iſt der Menſch zwiſchen Gut und Böſe in die Mitte geſtellt, und des Böſen Quelle im Menſchen iſt ein Selbſt-Böſes, des Guten ein Selbſt-Gutes. Daß nun die gute Seele, die von der böſen und ihrem Schöpfer, dem Dämon, und ſeinen Geiſtern bekämpft wird, ſiege, erſchien der Sonnengeiſt d. i. Chriſtus in ſcheinbar menſchlicher Geſtalt; und am Ziele der Erlöſung werden alle der Wahrheit offenen Seelen in das Reich des Lichtgottes, das ſich gänzlich frei gemacht hat von dem böſen Reiche, aufgenommen werden, während die Feinde der Wahrheit dem Reiche der dämoniſchen Finſterniß verfallen, das dann ohnmächtig dem Lichtreiche gegenüberſtehend ſich ſelbſt bekämpft. — Damit iſt denn in der That das Böſe ſelbſtſtändig genug hingeſtellt, und die chriſtliche Kirche hatte wohl ein Recht, dieſe den Teufel Gott als gleichberechtigt gegenüberſtellende Lehre zu verwerfen; daß ſie freilich dabei den Ernſt der Sünde abſchwächte, haben wir geſehen; und es war darum der alle religiöſen und ſittlichen Tiefen aufregenden Reformation vorbehalten, die Wucht des Böſen zur Erkenntniß zu bringen. —

Luther inſonderheit hat die Sünde als einen das Bild Gottes im Menſchen verderbenden Ausſatz, als ein den Menſchen von der Fußſohle bis zum Scheitel inficirendes Gift beſchrieben; ja er ſpricht es aus, daß das Spirituelle durch die Sünde nicht blos verderbt, ſondern ausgelöſcht ſei, ſo daß wir, gänzlich untergetaucht in unſeren Sünden, in unſerem Willen nur Böſes, in unſerer Vernunft nur Irrthum, alſo in göttlichen Dingen nichts in uns haben als Finſterniß, Irrthümer, Bosheiten und Verderbtheiten des Willens und Erkennens; und in einem ſeiner erſten Lieder: „Nun freut euch,

lieben Christen g'mein" ꝛc. heißt es im 2. Verse: „Dem Teufel ich gefangen lag, — im Tod ich war verloren, — mein Sünd' mich quälet Nacht und Tag, — darin ich war geboren, — ich fiel auch immer tiefer drein, — es war kein Guts am Leben mein, — die Sünd hatt' mich besessen. — Mein gute Werk, die galten nicht, — es war mit ihn'n verdorben; — der freie Will hasset Gott's Gericht, — er war zum Gut'n erstorben" ꝛc. Fürwahr ein Nachtgemälde, da gerade unserer leichtlebigen Zeit nicht oft genug vorgehalten werden kann, und das auch in der Augsburg. Confession seine Zustimmung findet, wenn dort die Erbsünde nicht blos als eine Beraubung des göttlichen Ebenbildes (privatio imaginis divinae), sondern auch als eine verkehrte Begier zum Bösen (prava concupiscentia) gekennzeichnet wird. Matthias Flacius, der Illyrier, hat dann, dem Manichäismus scheinbar sich nähernd, seinem Gegner, dem Jenenser Victorin Strigel gegenüber, die Sünde als Substanz des Menschen aufgefaßt, so zwar, daß seiner Persönlichkeit eine neue und zwar eine solche Form zu Theil geworden sei, daß die menschliche Person nicht mehr Gottes, sondern des Teufels Bild in sich trage (Heppe, Dogmat. d. Protest. im 16. Jahrh. 1. Band S. 405). Herbrand antwortet am Ende des 16. Jahrhunderts auf die Frage: Was ist der Mensch? wiederum: „Das Bild des Satans, dessen Gleichen er durch die Sünde geworden ist. Denn an die Stelle des verlorenen Ebenbildes Gottes trat das des Satans." Und die Concordienformel faßt zwar, die Gegensätze verbindend, die Sünde nicht als Substanz sondern nur als Accidenz des Menschen auf, aber sie betont doch entschieden, daß die Sünde nicht blos als ein Mangel alles Guten in geistlichen göttlichen Sachen aufzufassen sei, sondern auch als eine tiefe, böse, greuliche, grundlose, unerforschliche und unaussprechliche Verderbung der ganzen Natur und aller Kräfte, sonderlich der höchsten fürnehmsten Kräfte der Seele im Verstande, Herzen und Willen; und daß also unsere Natur stracks wider Gott und seine höchsten Gebote gesinnet und geartet, ja eine Feindschaft wider Gott sei. —

Die Folgezeit hat es dann je mehr und mehr leichter genommen mit der Sünde. Und als Jean Jacques Rousseau behauptete, die Natur des Menschen sei gut*) und die Sünde sei nur als ein Pro-

*) Er wußte freilich nichts von Augustin, der in seinem Buche de natura et gratia § III schreibt: Alles Gute, was die Natur hat in ihrer Bildung, im

dukt falſcher Kultur anzuſehen, welche die ſichere Leitung der Natur in einſeitiger Erziehung, ſchiefer Reflexion ꝛc. verlaſſen habe, weshalb der Menſch vom Kulturzuſtande in den Naturzuſtand zurückkehren müſſe (retournons à la nature) — eine Meinung, die von Zeit zu Zeit von genußüberſättigten Spleenmenſchen befolgt, aber jederzeit bald in ihrer die Rohheit und Barbarei verherrlichenden Thorheit erkannt worden iſt —; als dann die Philanthropen, Baſedow an ihrer Spitze, in Philanthropie und Humanität wohlig und ſelig umherplätſcherten: da wich auch die Theologie vom alten ſtarken Glauben; und nicht blos die Rationaliſten machten ſichs leicht mit der Sünde darin, daß ſie dieſelbe, inſofern ſie Erbſünde iſt, nur als angeborne Macht der ſinnlichen Neigung gelten ließen, ja ſie ganz aus ihren Syſtemen beſeitigten und geſtanden, „daß nicht einmal von Kätzchen, geſchweige von neugebornen Kindern ein vernünftiger Menſch zu ſagen wagen würde, daß ſie unter dem göttlichen Zorne ſtünden" (Henke); ſondern auch die Supranaturaliſten wußten die Sünde als Erbſünde nur als eine von Adam zwar begonnene, aber erſt allmählig gemehrte Verſchlechterung des menſchlichen Weſens, der der Menſch ja wohl widerſtehen könne: während in Frankreich die von Rouſſeau erzeugte, von den Encyklopädiſten großgezogene Humanität die Revolution gebar, welche die ſelbſtherrlich tugendhafte Vernunft in Geſtalt eines lüderlichen Weibes auf dem Altare Gottes im Dome Notre-Dame von Sansculotten verehren ließ; dem Camille Desmoulins, einem ihrer Helden und dann ihrer Opfer, in ſeinem Verhöre vor dem Convente das Wort in den Mund gab, „er ſei 33 Jahre alt, ſo alt wie der

Leben, in den Sinnen, im Verſtande, das hat ſie vom höchſten Gotte, ihrem Schöpfer und Bildner. Das Gebrechen aber, welches dieſe natürlichen Güter verfinſtert und ſchwächt, ſo daß die Natur der Erleuchtung und Heilung bedarf, hat ſie ſich durch den Sündenfall zugezogen („Omnia quidem bona, quae habet [scil. natura] in formatione, vita, sensibus, mente, a summo Deo habet, creatore et artifice suo. Vitium vero, quod ista naturalia bona contenebrat et infirmat, ut illuminatione et curatione opus habeat . . . . . contractum est ex originali peccato" . . . . .). Er wußte nichts von Melanchthon, der, auf Auguſtin ſich ſtützend, die Natur des Menſchen nur inſoweit noch als gut gelten läßt, als noch etwas vom Werke Gottes im Menſchen übrig ſei (quatenus reliquum est opus Dei), alſo z. B. in Bezug auf die vernünftigen Ideen im Menſchen, die ihm auch nach dem Falle verblieben ſeien, während ſchon die Zweifelfragen, ob Gott für uns ſorge, ob er uns ſtrafe, erhöre, ob er ſich unſer annehmen, uns helfen, und das ewige Leben geben wolle ꝛc., an und für ſich ſündhaft ſeien, weil ſie Uebel ſind, die da ſtreiten mit Gottes Geſetze.

Sansculotte Jesus Christus, als er gekreuzigt wurde;" und dem Robespierre, der tugendhaft sein wollte, die Tugend im Blute seiner durch ihn guillotinirten Mitmenschen suchen lehrte. —

Aber schon die ernste Philosophie hat gegen diese Leichtfertigkeit protestirt. Kant hat im radicalen Bösen in der menschlichen Natur, das als natürlicher Hang zum Bösen mit Gebrechlichkeit beginnt, zur Unlauterkeit herabsinkt und in der Bösartigkeit und Verderbtheit sein letztes Ende findet, die Gewalt der Sünde gelehrt; und Schelling hat dieselbe in dem dunklen Urgrunde Gottes selbst als ursprünglich gefunden. Und wie der Pietismus uud der Methodismus schon früher es mit dem Verderben des Menschen ernst nahmen, so hat nun auch die neuere Theologie, Schleiermacher mit inbegriffen, der ausdrücklich an der ursprünglichen Sündhaftigkeit des Menschen und an der vollkommenen Unfähigkeit desselben zum Guten, die erst durch die Erlösung beseitigt werden kann, festhält — so hat also auch die neuere Theologie in ihren Hauptvertretern in dieser Richtung: Tholuck, Müller, Martensen, Thomasius u. a. das Wesen der Sünde wieder tiefer gefaßt, wenn sie schon in der Erbsünde nicht eine bloße Krankheit, sondern eine wahrhaftige Sünde sieht und die Sünde selbst nicht als einen bloßen Mangel, Defekt, sondern als eine in der menschlichen Natur wirksame Macht, als ein Princip erkennt; und wir können, wollen wir streng mit uns sein, nichts anderes aussprechen, als daß das Wort St. Pauli im Römerbriefe Cap. 7: „das Gute, das ich will, das thue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich. So ich aber thue, das ich nicht will, so thue ich dasselbige nicht, sondern die Sünde, die in mir wohnet," auch von uns gelten muß, wenn wir uns auf unsere eigene Kraft verlassen wollen. Wir müssen darum in allewege die Sünde nicht blos als ein negans, als einen Ungehorsam gegen Gott, sondern als ein agens, als eine Feindschaft wider Gott (Röm. 8, 7), ein bewußtes Losreißen von unserm Urgrunde und ein selbstherrliches Stellen auf uns selbst bezeichnen. Es geht also durch die Sünde im Menschen nicht blos Etwas verloren, sondern es tritt an dessen Stelle ein Anderes, das zu Gott im Verhältnisse des Gegensatzes steht.

Unsere leichtlebige Zeit, deren Panier das Haschen nach Geld und sinnlichem Genusse ist, hat freilich keine Zeit, solche Erkenntniß sich zu gewinnen, und auch die politischen Vorgänge in unserem Vaterlande läßt man sich nicht zur christlichen Vertiefung, sondern

zum veräußerlichenden Parteitreiben dienen; und das gewöhnliche Leben iſt ſo ſehr von der altrationaliſtiſchen Meinung von der Güte der menſchlichen Natur und ihrer Fähigkeit zum Guten durchdrungen, daß Jeder, der ernſter prüfend die allgewaltige Macht der Sünde im Menſchen erkennt und bekennt, als ein finſterer Thor auf dem Altare der Humanität geopfert wird. Die Franzoſen haben darin inſonderheit das Mögliche geleiſtet, und Proudhon*) zeigt uns deutlich, bis zu welcher furchtbaren Höhe der Haß gegen den Gottesſohn und ſein Evangelium ſich ſteigern kann. Er beginnt in ſeinem famoſen Buche: „Die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche. Neue Principien praktiſcher Philoſophie," die achte Studie, mit der Ueberſchrift: Bewußtſein und Freiheit, alſo, daß er die Stelle aus Fenelon's Telemach im 19. Kap. anführt, in welcher erzählt wird, wie Telemach in der Unterwelt einen Mann richten ſieht, von dem Minos ſelbſt bekennt, daß er gegen die Menſchen niemals etwas Böſes begangen, ſondern gegen ſie nur Gutes geübt habe; aber trotzdem verdammt er ihn, denn er hat ſeine Tugend ſich zugerechnet und nicht den Göttern, die ſie ihm gegeben haben; er iſt ſeine eigene Gottheit geweſen und hat die Götter vergeſſen. Darum vergeſſen ſie nun auch ihn; und er mag fern von den Menſchen, nach deren Beifall er nur getrachtet, allein mit ſeinem eigenen Selbſt, das ſein Götze war, Troſt in ſeinem eigenen Herzen ſuchen, das nicht wußte, wie es keine wahre Tugend giebt ohne die Achtung und Liebe gegen die Götter, denen alles zukommt, und wie die Menſchen, welche Laſter und Tugend nur nach dem beurtheilen, was ſie ſtört oder ihnen behagt, blind ſind für das Gute und für das Böſe. Darauf verfällt jener Mann in Reue und Verzweiflung und ruft, indem er vergeblich die Finſterniß ſucht, um ſich vor ſich ſelbſt zu verhüllen, aus: „O ich Thor, ſo habe ich weder die Götter, noch mich ſelbſt, noch die Menſchen gekannt! Nein ich habe nichts gekannt, da ich nie das einzige und wahre Gut geliebt habe; alle meine Schritte waren Irrgänge, meine Weisheit war Wahnwitz, meine Tugend war nichts als ſündhafter und gottloſer Hochmuth; ich war mein eigener Götze!" —

So im Telemach; und Proudhon fährt nun fort: „Ich kann nicht ſagen, welche Schrecken mein Jugend faßten, als ich zum erſten Male dieſe ſchauderhafte Stelle las. Zu einem ſolchen Delirium hat alſo

*) Vergl. hierzu und zu dem Folgenden das Schriftchen des Verfaſſers: Arbeit und Chriſtenthum. Gütersloh, 1871, Bertelsmann.

die Religion der Gnade einen der sanftesten und tugendhaftesten Menschen, und man kann hinzufügen, einen der vernünftigsten geführt!" Und gleich darauf schreibt er dann weiter: „Wenn ich an der Stelle des von Fenelon verdammten Philosophen gewesen wäre, so hätte ich dem höllischen Beamten erwidert: Sohn Jupiters, du hast als Fanatiker gesprochen und nicht als Richter, und du hast so eben durch deine Rede bewiesen, daß du selber nicht an die Tugend glaubst. Jene Götter, von denen du mir sprichst, mit ihrer Vorsehung, ihrer Günstlingswirthschaft und ihren Mysterien sind, wie du wohl weißt, ein fortwährender Gegenstand des Anstoßes und Aergernisses für die Menschheit. Ihnen verdanken wir es, daß wir nichts von unsern Rechten und Pflichten wissen und unsere Existenz eine unverständliche ist; durch sie ist meine Vernunft verdreht und mein Gewissen zweiseitig geworden. Ich habe sie über die Gerechtigkeit befragt. Was haben sie mir geantwortet? Daß die Ungleichheit der Stände und Vermögen ein Gesetz der Erde sei. und sie logen; daß die Autorität des vom Himmel eingesetzten Fürsten sogar über der Gerechtigkeit stehe, und sie lästerten; daß, da die Vernunft zweifelhaft sei, dem Menschen nichts übrig bleibe, als sich auf ihr Orakel zu verlassen, und diese Orakel habe ich des Truges überwiesen. O, wenn ich etwas werth war dort oben, wenn ich kein Ungeheuer war, wenn ich manchmal den Beifall meiner Nebenmenschen verdient habe, so geschah dies trotz den Göttern. Ich habe, soweit es mir möglich war, ihre Ungerechtigkeit wieder gut gemacht; sie üben Rache für meine Anmaßung. Vorwärts, Tisiphon, führe mich in den Tartarus, und du, Minos, sage deinen Herren, daß im Grunde der Hölle ein rechtschaffener Mann ist, der sie verachtet." —

Wird wohl Proudhon, er ist vor wenig Jahren gestorben, also gesprochen haben, als er vor Gottes Richterstuhle erscheinen mußte? Ich habe diese ganze Stelle hergesetzt, weil sie ein grelles Schlaglicht auf den Grundzug wirft, der jetzt durch die Menschheit geht. Was der Rationalismus vor Jahren in naiver Oberflächlichkeit als Religion des rechtschaffenen Mannes vortrug, das ringt jetzt je mehr und mehr darnach, sich zum gottfeindlichen Systeme zu gestalten; und Proudhon ist eben einer jener Systematiker, denn seine Gerechtigkeit, die in formaler Beziehung Unterordnung des Egoismus unter das gemeinsame Interesse ist, ist real lediglich ein Produkt des menschlichen Bewußtseins, so daß in letzter Instanz Jeder als Richter des Guten und Bösen sich

selbst und der Gesellschaft gegenüber eingesetzt ist, und, wie Proudhon sich ausdrückt, die Transcendenz nicht braucht, welche das Subject oder den Urheber des Rechtes außerhalb des Menschen setzt; mit anderen Worten: daß ein Gott nicht nur unnöthig, sondern wir haben's oben gehört, sogar schädlich ist. Und in diesem Sinne behauptet er nun, daß jene Gerechtigkeit die vorwiegende Fähigkeit der Seele ist, vermöge welcher er nicht nur das Böse vom Guten klar unterscheidet, sondern vermöge welcher auch sein Bewußtsein in seiner Freiheit die nöthige Wirkungskraft besitzt, welche Wirkungskraft thatsächlich von dem beständigen Fortschritte der Gerechtigkeit bezeugt wird. — Darf es uns wundern, wenn Proudhon am Schlusse jener Studie im Christenthume nichts als eine Episode in der Mythologie des Menschengeschlechts, in der Geschichte der Versuchung (gleich den Ophiten des Alterthums — es ist eben nichts Neues unter der Sonne —, deren ich schon gedachte, und die insonderheit in ihrem monströsesten Auswuchse, den Kainiten, gerade die verworfenen Charaktere des alten Testaments von Kain bis Judas Ischarioth, weil sie als rechte Pneumatiker das Gesetz übertreten hätten, als ihre Vorbilder zur wahren Freiheit verehrten) den Satan als die symbolisirte Freiheit erkennt, und er nun diesen Satan, der in christlicher Beziehung die religionslose, in politischer die auctoritätslose Freiheit ist, anruft: Komm Satan, komm du von Priestern und Königen Verleumdeter, daß ich dich umarme! —

Und Proudhon steht nicht allein. Er hat nur das Verdienst mit logischer Schärfe die Consequenzen gezogen zu haben, die seine Satelliten entweder nicht ziehen konnten oder wollten, wofür sie dann freilich die factische Consequenz der socialistischen Kämpfe in Paris gezogen haben. Ich sagte: Proudhon steht nicht allein. Das beweisen, um nur Einiges anzuführen, z. B. jene internationalen Congresse, die das Volk zu retten meinen dadurch, daß sie ihm den Atheismus predigen, indem sie die Moral von der Religion losreißen d. h. die letztere beseitigen wollen, um dann wohl auch mit der ersteren um so leichter fertig werden zu können. Haben sich doch auf einem jener Congresse Stimmen hören lassen wie die, die Moral entwickele sich aus der vollständigen Freiheit*) von selbst. Niemand solle dem Kinde sie lehren, denn die Seele des Kindes sei ein weißes

*) Freiheit natürlich hier in dem erbärmlichen Sinne von Willkür, während doch gerade die höchste Freiheit die höchste Gebundenheit ist.

Blatt, das man respectiren müsse; und wie ein dogmatischer Unterricht eines freien Volkes unwürdig sei, so sei es auch ein ethischer, denn auch er, weil jede Lehre für ein Kind Auctorität sei, beeinträchtige die Freiheit; und da jeder Mensch von selbst in sich ein Gesetz der Sittlichkeit und der Freiheit habe, welches seine Bibel sei, so müsse man das Kind seiner Natur, seinem unbeirrten Tastsinne überlassen, damit es, etwa wie zwischen zwei Abwegen die Mitte, das Rechte finde. — Gewaltige Pädagogen, die, Nachtreter Rousseau's, aus ihren Christenkindern nur natürliche Bestien, höchstens egoistische Nützlichkeitsmenschen machen würden; in welchem letzteren sie sich mit den in Berlin ganz neu erfundenden Cogitanten berühren, die, eine Mißgeburt aus Dreck und Feuer, aus Krämerberechnung und Katheberweisheit, die Welt ihren Stützpunkt in dem Kreislauf der Interessen haben lassen, welcher Kreislauf lediglich beruht auf dem Gesetze von Ursache und Wirkung, wie sich dieses als Natur-, Vernunft- und Gesellschaftsnothwendigkeit offenbart. Und darum ist das Christenthum „nur ein Ammenmährchen, nur ein Nebel- und Schreckgebilde der Kindheitsperiode, die Fata morgana, das gefühlsbrünstige Scheinproduct des Jünglingsalters, während das Cogitantenthum bestimmt, eine Culturepoche zu beginnen, wie sie in der Geschichte der jetzt in Entwickelung begriffenen Menschengeschlechtes noch nie Platz gegriffen hat, mit seiner Logik, die in jedem einzelnen Falle untersucht, was das Wahre in Bezug auf das Wissen, das Zweckmäßige in Bezug auf das Handeln ist, einfach über alles richtet nach dem wohlverstandenen Gesetze von Ursache und Wirkung." Also was gut ist, das braucht der Cogitant nicht zu wissen, ihm genügt das Zweckmäßige; was Gefühl, Gemüth und Herz ist, das braucht er auch nicht zu wissen, denn er bedarf dieser Luxusartikel selbst nicht; die sind nur für den ungebildeten Haufen, der noch am Glauben hängt; für den Glauben aber hat der Cogitant keinen Platz in seinem Systeme und in sich; nur die Logik, von der er merkwürdig genug nur die Kategorie der Causalität kennt, sitzt autokratisch und autolatrisch auf dem Katheder und herzlose Mumienweisheit richtet über Himmel und Hölle.*)

Und das sind nun nicht etwa einzeln dastehende Erscheinungen, als gäbe es keine anderen zu erspähen. Nein, in zahlreicher Menge

*) Vergl. zu dem Allen übrigens das oben angezogene Schriftchen des Verfassers, wo ausführlicher von den berührten Erscheinungen gehandelt wird.

drängen ſich dem, der nur ſehen will, andere mit jenen verwandte Erſcheinungen entgegen, und die beiden angezogenen ſind nur vorgeführt worden als Repräſentanten der ſündhaften Doppelrichtung unſerer Zeit auf Glaubensloſigkeit und Selbſtſuchtfülle. Soll ich es erſt noch beweiſen, daß dieſe beiden alles rechte Leben ertödtenden Vampyre ſo recht als heraldiſche Embleme auf das Wappen unſerer maſchinenſeligen, den Himmel expropriirenden Zeit gehören? Wir hörten vorhin von jenen internationalen Congreſſen, daß ſie die Moral von der Religion getrennt wiſſen wollen; nun das wollen außer jenen auch noch gar viele Andere, auch ernſt denkende und wohl geſinnte Männer, viele Pädagogen ꝛc.; wenn ſie auch richtiger jene Trennung nicht als eine der Moral von der Religion, da ja Religion nicht blos ein Glauben ſondern auch ein Thun iſt, ſondern als eine der Moral vom Glauben bezeichnen. Das letztere iſt aber nachgerade zum Dogma geworden: Sittlichkeit ohne Glaube. Hat doch in einer kirchlichen Verſammlung ein Mitglied derſelben, als von dem Verhältniſſe der Kirche zur Schule gehandelt wurde, vor kurzem erſt es ausgeſprochen, die intellectuelle Seite der Schule habe keinen kirchlichen Character, und was die religiöſe Seite derſelben anlange, ſo habe ſie in erſter Linie den Zweck der ſittlichen Bildung. Im Gegenſatze dazu betone die Kirche in neuerer Zeit den Standpunkt des Dogmas, des Bekenntniſſes, des Glaubens.“ Nun, will man nicht gelten laſſen, was Fichte einmal hervorhebt, „wenn er als den Kern religiöſer Bildung bezeichnet, daß der Zögling ſein Leben als ein ewiges Glied in der Offenbarung des göttlichen Lebens, und jedwedes andere geiſtige Leben als eben ein ſolches Glied erkennen und heilig halten lerne und nur in der unmittelbaren Berührung mit dem Göttlichen Licht und Seligkeit, in jeder Entfernung Tod, Finſterniß und Elend finde;“ oder wenn er an einer anderen Stelle darlegt, „mit dem nicht aus Raiſonnement entſpringenden, ſondern urſprünglichen und unmittelbaren Glauben an die Autorität der ſittlichen Forderung und daran, daß durch die Gewiſſensſtimme der Wille untrüglich beſtimmt werde, trete Religion ein. Geglaubt müſſe ſodann werden an die moraliſche Weltordnung oder an ein Princip, vermöge deſſen im allgemeinen Zuſammenhange der Dinge aus den pflichtmäßigen Willensbeſtimmungen die Förderung des Vernunftzweckes ſicher erfolge, und zwar geglaubt mit derſelben urſprünglichen Gewißheit, welche jener Glaube habe. Dies ſei Religion, der Glaube

an dieſes Göttliche. Ohne ſie gebe es nur eine vorgebliche Moralität, einen äußeren, ehrbaren Lebenswandel"? Was hat man jenem deutſchen Staatsmanne zu entgegnen, der auf die Frage der fürſtlichen Mutter eines deutſchen Thronerben nach den leitenden Grundſätzen für die Erziehung ihres Sohnes antwortete: „Sorgen Sie dafür, daß in der Seele Ihres Sohnes der Glaube an eine ſittliche Weltordnung unausrottbar feſtwurzele; davon hängt Alles ab!"? Was Dufau, der da ſchreibt: „Die ganze menſchliche Geſellſchaft, ſeit den erſten Zeiten bis auf uns, beweiſt einhellig, daß es nur der religiöſe Einfluß iſt, der die Pflicht erzeugen kann. Durchaus und immer hat man an die religiöſe Idee die Idee der Pflicht geknüpft.*) . . . . Der Einzelne kann zwar in thesi die Religion desavouiren, in der Theorie Atheiſt ſein und ſich doch in praxi gewiſſe moraliſche Verpflichtungen auferlegen. Aber er thut es dann, indem er unbewußt zehrt von den Kräften der Religion, in der er erwachſen iſt, deren Bekenner ihn umgeben"? Was endlich Plutarch, bei dem es (adv. Colotem Epicur c. 31) heißt: „du kannſt Staaten ſehen ohne Mauern, ohne Geſetze, ohne Münzen, ohne Schrift; aber ein Volk ohne Gott, ohne Gebot, ohne religiöſe Uebungen und Opfer hat noch Keiner geſehen"? Findet die Geſchichte gar keine Gnade vor den Augen unſerer Neologen, und ſind das alles keine Philoſophen, die noch etwas von einer gottentſprungenen Sittlichkeit wiſſen? Oder will man etwa ſagen: „dieſe aus der ſittlichen Weltordnung hervorgehende Moral leugnen wir keineswegs" (freilich würde man mit dieſer Ausſage eine Inconſequenz ſich aufladen, da dieſe Weltordnung doch eben geglaubt werden muß); „wir leugnen nur eure ſpecifiſch chriſtlichen Dogmen als von Bedeutung für die Moral"? Nun: die ſittliche Weltordnung bedarf eines Ordners. Dieſer Ordner muß, ſoll ſeine Ordnung beſſer verſtanden werden, ſich nicht blos mittelbar offenbaren durch ſeine Werke (per effectum), ſondern auch unmittelbar per naturam suam ipsam. Dieſe unmittelbare Offenbarung iſt uns geworden in Chriſto; aber nicht blos ſo, daß er als lehrender Prophet uns dieſelbe verkündet, ſondern auch ſo, daß er in ſeiner ganzen Perſon, in ſeiner ganzen

*) La société tout entière, depuis les premiers temps jusquá nous, répond uniformement qu'il n'est que l'influence religieuse qui puisse produire le devoir. Partout et toujours on a rattaché à l'idée religieuse l'idée du devoir."

Existenz uns dieselbe nahe bringt. (Ist doch auch eine lautere prophetische Offenbarung nur als auf außerordentliche Weise entstehend denkbar Joh. 1, 18.). Ist aber diese mündliche und diese personelle Offenbarung eine außerordentliche, eine unmittelbare, so muß nothwendig, da der Effect nicht größer sein kann als die Ursache, der Ursprung und damit wieder die ganze Existenz jener offenbarenden Persönlichkeit außerordentlich, unmittelbar sein. Und wenn wir nun einerseits keinen Maaßstab für diese Existenz an uns haben, weil dieselbe über die unsrige hinausgeht; wenn wir andererseits doch wohl annehmen müssen, daß Christus sich selbst am besten kennt: so gilt's, da wir in keiner Weise berechtigt sind, ihn für einen Betrüger zu halten oder einen sich selbst betrügenden Schwärmer in ihm zu sehen, unbedingt das anzunehmen, was er von sich selbst offenbart. Er bekennt sich aber unzweifelhaft (er *selbst* und nicht blos seine Jünger, wie man so gern, das Christenthum Christi von dem der Apostel trennend und so ein destillirtes Christenthum herstellend, jetzt annehmen möchte) als *Gottes Sohn* und damit ist das specifisch christliche Dogma gegeben und die Moral als von demselben abhängig gezeigt. Zu demselben Ziele würden und müßten wir auch von der Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit der Menschen ausgehend und zur Sündlosigkeit Christi fortschreitend kommen. Oder wenn jene Offenbarung, wenn diese Erlösung nicht nöthig war, *warum* ist sie dann geschehen? Wäre das eine *Weltordnung*, wenn die blinde Willkür waltete? Wenn jene Offenbarung, diese Erlösung nicht nöthig war, wenn wir also ebenso Heiden hätten sein können, wie die früheren Geschlechter der Menschen, woher denn die unbestreitbare Thatsache, daß die Heiden tiefer stehen und standen als die von der Offenbarung beschienenen, von der Erlösung beglückten, tiefer auf der Stiege der religiösen Erkenntniß und der sittlichen Freiheit? — Und wenn die *Liebe* des Gesetzes Erfüllung, geradezu die Summe, der Inbegriff aller Gebote, der ganzen Moral ist (Matth. 22, 36—40); *woher* denn diese Liebe? Befehlen läßt sie sich nicht; sonst müßte sie schon von alten Zeiten her unter den Menschen, wenigstens nach Deuter. 6, 5 und Levit. 19, 18 unter den Juden gewesen sein. Befehlen läßt sie sich nicht; und der Grundzug des Menschen ist die *Selbstsucht*. Das ist ja der Götze, dem die Menschheit von Anfang gedient hat, dem sie fort und fort blutige und unblutige Opfer darbringt; und diese Selbstsucht ist der

conträre Gegenſatz der Liebe. Woher denn die Liebe, der Kern der Moral, die man ſo gern im Munde führt, von der aber unſere in Humanität ſich ſo gern berauſchende Zeit nur wenig verſpüren läßt? Sie muß von außen und doch in den Menſchen hineinkommen. Und weil ſie auf der ſelbſtſüchtigen Erde nicht zu finden iſt, ſo muß ſie vom Himmel kommen; und das eben hier nicht als Gebot, ſondern als ſichtbares, greifbares, perſönliches Weſen, und das iſt Chriſtus. Er lehrt nicht blos Liebe, er iſt die Liebe, er offenbart ſie an ſich fort und fort, ſeine Liebe und die des ihn ſendenden Vaters, der den verlornen Menſchen das Beſte giebt, was er hat. Chriſti Urſprung iſt alſo auch hierin als ein himmliſcher, göttlicher nöthig, und nur durch das Anſchauen ſeines vorbildlichen Weſens, durch das Sichhineinverſenken in daſſelbe, durch das Aufnehmen deſſelben in unſer eigenes Weſen und durch das Verſchmelzen beider Weſenheiten mit einander, wird wahre Liebe in uns lebendig, Liebe zu Gott und damit und dadurch Liebe zu den Menſchen. Das alles iſt aber für mich nur da, wenn ich es für mich da ſein laſſe — im Glauben, anders läßt ſich das alles ja nicht erfaſſen. Alſo gilt's immer wieder: keine Liebe ohne Glauben; nun iſt aber die Liebe die Summa der Moral; ergo keine Moral ohne Glauben. Chalybäus ſchreibt in ſeiner Ethik: „Bei einer Menſchenliebe ohne tief wurzelnde Gottesliebe und Frömmigkeit pflegen da, wo es auf wirkliche Opfer und ausdauernde Geduld ankommt, die Anwandlungen des Willens zu ermatten und ſich zu verflüchtigen. Die Vertheidiger jenes weitgreifenden Irrthums einer Tugend ohne Frömmigkeit hegen nicht den wahren Begriff der Frömmigkeit, ſondern haben nur eine falſche oder gar heuchleriſche vor Augen, und nehmen nicht wahr, daß ihre Sittlichkeit ohne Religioſität gleichfalls eine falſche oder wenigſtens unzureichende, die bloße Rechtsmoralität oder blos die äußerliche Schönheit des ſittlichen Anſtandes iſt.“ Alſo immer wieder Sittlichkeit nur durch den Glauben, und enger: Liebe nur durch den Glauben. Und wenn wir die Humanität als die ſichtbar gewordene Menſchenliebe bezeichnen können, ſo iſt's klar, daß auch dieſe, ſoll ſie eben echt ſein, nur in der Gottesliebe, nur im Glauben möglich iſt. Und die neuſte Geſchichte beweiſt's, daß es ſo iſt. Im Dienſte der Humanität, d. h. ihrer Humanität, hat die rothe ſocialiſtiſche Commune in Paris geſengt und gebrannt, gemordet und geſtohlen, geraubt und betrogen; im Dienſte dieſer Humanität wird

durch fanatiſche Schreier die Bevölkerung der alten und der neuen Welt fort und fort, mit gleichen Angriffen bedroht. Woher dieſe furchtbare Verblendung, die Humanität mit dem verwechſelt, was ſie geradezu tödtet? weil man human ſein will ohne Glauben (die Commune hat die Gotteshäuſer von Paris beraubt, entweiht, geſchloſſen, verbrannt, zerſtört). Woher die furchtbare Macht dieſer hirnverbrannten Verbrecher? weil man ihnen entgegentritt eben wieder ohne Glauben, (von den mehreren hunderten Deputirten der franzöſiſchen Nationalverſammlung hielten es nur zwölf für nöthig, daß die Sitzungen mit Gebet eröffnet würden; und durch die gleichen oder andere ähnliche Verſammlungen anderer Völker geht ein gleicher Zug gott- d. h. glaubensfeindlichen Weſens hindurch, der zwar für gewöhnlich weniger ſichtbar iſt, der aber doch hie und da mit erſchreckender Keckheit hervortritt.) — Ohne Glauben keine Moral, weil ohne Glauben keine Liebe; ja ſogar ohne Glauben keine Moral, weil ohne Glauben kein Recht. Auch das beweiſen jene eben angezogenen Vorgänge; und es ſei nur noch vergönnt, ein Wort Köſtlin's hier anzuführen, welches ausführlicher für jene Behauptung eintritt: „Die Idee des Rechts, in welchem einestheils die Selbſtſtändigkeit der Perſönlichkeit gewahrt, anderntheils ihr gemeinſames Wirken für die ſittlichen Aufgaben geordnet werden ſoll, erhält ihre rechte Geltung erſt durch das Bewußtſein, daß jene Selbſtſtändigkeit durch die Subjecte nicht blos factiſch beanſprucht und erſtrebt und jene Gemeinſchaft nicht blos durch ein natürliches Bedürfniß erheiſcht werde, ſondern daß die Achtung für die erſtere und die Herſtellung der letzteren Gegenſtand einer an uns ergehenden unbedingten heiligen Anforderung ſei; erſt auf Grund davon kann die rechtliche Geſinnung als eine ſittliche erwachſen.“ — Stimmen dem alle Rechtsleute zu? Ich glaube, das bezweifeln zu müſſen. Und doch iſt jener Ausſpruch wahr. Die Geſchichte, ich ſagte es ſchon, hat's bewieſen, beweiſt's jetzt wieder und wird's fürder beweiſen, wenn hie oder da jene oder ihnen ähnliche factiſche Conſequenzen gezogen werden, deren ich oben gedachte. Und wenn es nun ſo iſt: Wer, der es ernſt meint mit dem Chriſtenthume, wollte nun noch die Macht der Sünde, die Gewalt des Böſen*) läugnen, ſie nicht blos als einen

*) Es könnten ja auch noch gar mancherlei andere Erweiſungen gerade der Jetztzeit dafür beigebracht werden, wenn uns das nicht zu weit abführen würde.

Defekt, sondern als einen Affekt, nicht blos als ein Ablehnen, sondern auch als ein Auflehnen erkennen, ja in ihr das finstere Reich thätig erblicken, dessen riesiger Herrscher nach Dante (34. Gesang der Hölle) mit dem unteren Theile seines Leibes in durchsichtiges Eis eingefroren ist, während der obere frei mit seinem dreifachen Kopfe den Judas Ischarioth, den Brutus und den Cassius — die Mörder der Dankbarkeit — mit scharfen Zähnen zermalmt; und von dem der Dichter bekennt: „Ist er wie häßlich jetzt, einst schön gewesen, so muß er wohl der Quell sein alles Bösen." Ja, was St. Paulus an die Thessalonicher schreibt, daß der Abfall kommen werde, und offenbaret werde der Mensch der Sünden und das Kind des Verderbens, der da ist ein Widerwärtiger und sich überhebet über alles, das Gott oder Gottesdienst heißet, also daß er sich setzet in den Tempel Gottes als ein Gott und giebt vor, er sei Gott: das scheint nicht blos jetzt geschehen zu sollen, das ist jetzt geschehen von Seite des antichristischen Unglaubens wie von Seite des und der Herren des alleinseligmachenden Glaubens — und was Sünde ist, werden wir nun wohl wissen: und daß wir es darum mit dem Kampfe gegen dieselbe um unseren Lebenszweck, wie wir ihn oben gekennzeichnet haben, zu erreichen und damit dem Weltzwecke fördernd vor- und nachzuarbeiten, nicht leicht zu nehmen haben: das springt von selbst in die Augen. —

Aber, ohne uns nun — dem gegenüber — in eine lange Untersuchung über den Werth und das Wesen des Optimismus einzulassen, der — zuerst von den Scholastikern in Untersuchung gezogen und nur theilweise anerkannt, dann von Leibnitz wieder in die philosophische Speculation hereingenommen — fragt, ob Gott auch andere Welten habe schaffen können und ob die jetzt existirende in der That die beste d. h. die dem göttlichen Zwecke am meisten entsprechende sei*): halten wir trotz jener offenkundigen Gewalt des Bösen doch fest daran, daß — was wir oben unsere Theodicee nannten, jener auch von Leibnitz angeregte Optimismus in Ansehung der

*) Welche Frage schon die Offenbarung beantwortet hat, wenn es am Schlusse des 1. Cap. der Genesis heißt: Und Gott sahe an alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut. Zugleich schließt diese Frage einen starken Anthropomorphismus in sich, da sie in Gott den Begriff des Möglichen hineinträgt, der doch nur im Menschen seine Wahrheit hat.

Weltregierung — auch das Böse dem göttlichen Weltzwecke dienen müsse: sei es nun das leibliche Böse, das körperliche Uebel, das ja eben auch erst durch den Menschen als Sold der Sünde in die Welt gekommen ist, und das nun eben von Gott in seiner „mannichfaltigen Weisheit" (Eph. 3, 10) wieder als Reagens gegen das moralisch Böse der Menschen benutzt wird; sei es das geistliche Böse, das eigentliche Böse, die Sünde, die als das Nichtseinsollende dem göttlichen Willen immer wieder erliegt. Denn, wie das Augustin Enchir. § 100 weiter ausführt, wenn auch die Sünde geschieht wider (contra) Gottes Willen, so geschieht sie doch nicht außer (praeter) demselben; und (§ 107): wenn auch von (ab) dem Sünder der Wille Gottes nicht geschieht, so geschieht er doch an (de) demselben; und jemehr die dämonischen Mächte sich erheben gegen das Reich Gottes, um so näher ist dieses ja, dieweil dann das Gute dem Bösen um so entschiedener gegenüber treten muß; wie das auch aus jener eben citirten Stelle des 2. Thessalonicherbriefes hervorgeht, wo es vor den angezogenen Worten heißt: „denn er (nämlich der Tag Christi) kommt nicht, es sei denn, daß zuvor der Abfall komme" ꝛc. Augustin handelt dann § 101 noch weiter davon, wenn er schreibt: „Wie gut erschien der Wille der frommen Gläubigen, welche nicht wollten, daß der Apostel Paulus nach Jerusalem reise (Act. 21), damit er nicht daselbst die Leiden erdulde, welche der Prophet Agabus geweissagt hatte; und doch wollte Gott, daß er diese erleiden sollte, damit er, indem er einen Märtyrer Christi übte, dadurch den Glauben Christi verkündigte. Denn seinen guten Willen hat er nicht erfüllt durch die guten Absichten der Christen, sondern durch die bösen der Juden: und doch standen diejenigen eigentlich zu Gott in engerer Beziehung, die nicht wollten, was er wollte, als jene, durch deren Willen das geschehen ist, was er wollte; weil sie zwar gerade das gethan, was er wollte, aber er selbst durch sie mit guter, jene mit böser Absicht." Und vorher: „Durch die böswilligen Juden ist mit gutem Willen des Vaters Christus für uns getödtet worden;" so daß also die Juden, die Feinde des Erlösers, die Werkzeuge der Erlösung in der Hand des allwaltenden Gottes sein mußten. Ja wir können in diesem Sinne sogar in das Paradoxon des Mittelalters von der „felix culpa" (der glückseligen Schuld) einstimmen, weil durch sie erst die Erlösung verursacht worden ist — so zwar, daß dem bösen Menschen daraus nicht ein Verdienst, sondern

immerhin Strafe erwächſt, weil er das Böſe als Böſes gewollt und das Böſe zum Guten nur durch Gott geworden iſt —: und es gilt ſo in allewege der Satz Gerhard's, den wir ſchon im 2. Cap. angezogen haben: „Gott iſt nicht der Ordner der böſen Abſichten, nämlich auf die erſtere (d. i. auf die veranlaſſende) Weiſe, als ob er deren Urheber wäre; dennoch führt er jene ungeordneten böſen Abſichten zur Ordnung des Weltalls und zum Weltzwecke zurück.*) —

Faſſen wir alſo das Ganze der göttlichen Vorſehung gegenüber dem in der Welt herrſchenden Böſen noch einmal zuſammen, ſo müſſen wir zwar feſt daran halten, daß das Böſe nicht durch Gott, ſondern durch den Menſchen, beziehentlich den Satan,**) in die Welt gekommen iſt, aber dieſes Böſe unterliegt immerhin der Vorſehung Gottes. Und wenn nun auch, wie wir im Anfange dieſes Capitels dargethan haben, im gewiſſen Sinne die heilige Schrift auch das Böſe von Gott ableitet (ſ. dort 2. Sam. 24, 1; 2 Moſ. 4, 12 u. 9, 12; Jeſ. 6, 9 ff. u. 63, 17; Joh. 12, 37—41; Röm. 1, 24; Röm. 9 und 2 Theſſ. 2, 11): ſo iſt dieſes Böſe, das von Gott *zulaſſend gewollt wird* (Auguſtin l. l.; weil es — nämlich das, was zwar *wider*, aber nicht *außer* ſeinem Willen geſchieht — nicht geſchähe, wenn er es nicht zuließe, und er niemals *nichtwollend* ſondern *wollend* zuläßt) doch die Conſequenz des vorher wider Gott Gethanen; und daß neue ſündige Handlungen Strafen früherer ſeien, ſpricht ſogar ſchon das Heidenthum mit ſeiner Lehre von der „*θεοβλάβεια*“, dem Götterſchaden aus; und das Wort des Dichters: „Das iſt der Fluch der böſen That, daß ſie fortzeugend Böſes muß gebären,“ iſt ja in Aller Munde. —

Kehren wir nun nach dieſer längeren Unterbrechung, die durch die Unterſuchung über das Böſe uns geboten war, zu der Lehre vom *Concurſus* zurück: ſo haben wir ſchon früher darauf hingewieſen, wie ſie nach keiner Seite hin genügt; denn weder kommt dabei die göttliche Allkraft, noch die menſchliche Freiheit zu ihrem Rechte. Es iſt eben wie ein Compromiß zwiſchen zwei gleichberechtigten Theilen,

*) Deus non est ordinator malarum voluntatum scilicet modo priori, quasi ipse eorum sit auctor; interim tamen inordinatas illas malas voluntates ad ordinem universi atque ad finem bonum reducit.

**) Vergl. hierzu Cap. 2 S. 60, wo von dem Urſprunge des Böſen überhaupt gehandelt wird.

als welche Gott und Menſch in ihrem Verhältniſſe zu einander doch nun und nimmer angeſehen werden können. Und wir verwerfen darum mit Schleiermacher dieſe Lehre gänzlich, weil „in dem Ausdrucke Mitwirkung eine verborgene Andeutung liegt, als ob es in dem Endlichen eine Wirkſamkeit gäbe an und für ſich, alſo unabhängig von der göttlichen (erhaltenden und ſo auch der regierenden) Thätigkeit, welches doch ganz vermieden werden muß;“ und eine Selbſtbeſchränkung Gottes als des abſoluten nach dieſer Seite hin würde gleich ſein einer Aufhebung ſeiner ſelbſt, da nie eine andere Selbſtbeſchränkung von Gott ausgeſagt werden kann — wenn das überhaupt als eine ſolche und nicht vielmehr als eine Manifeſtation ſeines Weſens (das ja die Liebe iſt, die, Subject in Gott, im Sohne ſich objectivirt und im Geiſte das Object mit dem Subjecte zuſammenſchließt) zu bezeichnen iſt — als die, daß Gott der Unendliche eine endliche Welt geſchaffen hat, in der ſeine Geſchöpfe eben wiederum ſeine Liebe erfühlen. Und es gilt ſomit auch, was wir auch oben ſchon ausgeſprochen haben, daß nur bei der wahren Freiheit (d. i. der Einheit mit Gott), aber freilich in einem ganz anderen Sinne, vom Concurſus geredet werden kann, da er dann nicht blos auf die Seite Gottes, ſondern auch auf die des Menſchen fällt; wie auch Quenſtedt das ausdrückt: „daß dann eben dieſelbe Wirkung nicht von Gott allein, nicht von der Kreatur allein, nicht theils von Gott, theils von der Kreatur, ſondern mit einer und derſelben totalen Wirkſamkeit zugleich von Gott und von der Kreatur hervorgebracht wird.“*)

Wenden wir uns nun endlich zu der eigentlichen Geſchichte der Lehre von der Vorſehung zurück, ſo haben wir ſchon, als wir von den Mittelurſachen (causae secundae) handelten, bemerkt, daß die lutheriſche Kirche, um allen Schein des Deismus zu vermeiden, das Gottgeſetzte derſelben beſonders betont; und Luther eifert inſonderheit gegen diejenigen, die da meinen, daß „Gott eben, wie die Handwerksleute, Schuſter und Schneider, von ihrer Arbeit ablaſſen, wenn ſie Schuhe oder Kleider gemacht haben, auch alſo ablaſſe von ſeinem Werke der Schöpfung,“ und erklärt darum das Ruhen Gottes am

*). . ita ut idem effectus non a solo Deo, nec a sola creatura, nec partim a Deo, partim a creatura, sed una eademque efficientia totali simul a Deo et a creatura producatur.

Sabbathe nach Vollendung der Schöpfung so, daß es heißt „daß er nicht einen anderen Himmel oder eine andere Erde schuf; nicht aber daß Gott aufgehört habe, Himmel und Erde, so er geschaffen hat, zu erhalten und zu regieren. Denn auf was Weise und wodurch Gott Himmel und Erde geschaffen habe, hat Moses klar gelehrt, nämlich daß Gott durch das Wort alles geschaffen habe; wie er denn sprach: das Meer errege sich mit Fischen u. s. w. — Solche Worte bleiben noch heute und sind kräftig; darum sehen wir, daß die Mehrung für und für gehet und geschiehet ohne Ende. Und wenn auch die Welt unzählige Jahre stehen sollte, so würde doch die Kraft dieser Worte nicht vergehen, sondern würde eine ewige Mahnung sein aus Kraft und Macht dieser Worte oder, daß ich es so nenne, dieser ersten Fundation. Darum ist die Frage leicht aufzulösen: Gott ruhte von seinen Werken d. h. er ließ sich begnügen an dem Himmel und der Erde, die er dazumal durch das Wort geschaffen hatte, schuf nicht einen neuen Himmel oder eine neue Erde oder neue Sterne und neue Bäume; und wirkt Gott dennoch noch immerzu, sintemal er die Kreatur, so er einmal geschaffen, nicht verlassen hat, sondern regiert und erhält sie durch die Kraft seines Wortes. So hat er nun geruht von der Schöpfung, und nicht von der Erhaltung und Regierung." (Heppe, Dogm. des deutsch. Protest. B. I, S. 308 f.) Und Melanchthon schreibt im locus de creatione: „Gott ist seiner Creatur gegenwärtig, aber nicht wie der stoische Gott (als welcher an die causae secundae so gebunden ist, daß alles nur so geschieht, wie es diese mit sich bringen), sondern als das freieste Agens, das da die Creatur erhält und mit seiner unermeßlichen Barmherzigkeit lenkt, Gutes giebt und die Mittelursachen fördert oder hindert."*) —

Die nachfolgenden lutherischen Dogmatiker heben zwar, wie z. B. Hunnius, immer wieder hervor, daß das Wirken der Providenz an die causae secundae nicht gebunden sei, indem es keinen Nexus der ununterbrochen sich gegenseitig folgenden Mittelursachen gebe, der als fatum aufzufassen wäre; aber bei Einzelnen wie z. B. bei Sel-

*) Adest Deus suae creaturae, sed non adest ut stoicus Deus, sed ut agens liberrimum, sustentans creaturam et sua immensa misericordia moderans, dans bona, adiuvans aut impediens causas secundas.

necker erſcheint doch Gott immerhin nicht als der Alleinwirkende, wenn er als Urſache der Handlungen und Schickſale der Menſchen zwar zuerſt Gott nennt und ihn entweder unmittelbar ohne die Mittelurſachen oder mittelbar handelnd hinſtellt, dann aber als ſolche Urſachen ihm auch die Sterne, die Temperamente, der Wille des Menſchen, der Charakter, die Studien, die Erziehung und die Zucht deſſelben, die Wuth und Macht der Teufel in Antreibung der Gottloſen, endlich von außen kommende Vergewaltigung gelten. Eine Meinung die doch immerhin ziemlich deiſtiſch-rationaliſtiſch lautet; während dann Hollaz wieder, das ſtoiſche und aſtrologiſche Fatum verwerfend, ein chriſtliches Fatum anerkennt, „welches eine nothwendige Verbindung von Urſachen und Wirkungen iſt, mit von außen herantretender Nothwendigkeit, in wieweit ſie von Gott untrüglich vorhergewußt, durch abſoluten oder bedingten Rathſchluß feſtgeſtellt und durch das göttliche mild lenkende Regiment geleitet wird.*) Eine Erklärung, die uns eigentlich immer noch nicht recht befriedigen kann, da ſie, in dem offenbaren Streben die menſchliche Freiheit zu retten, der göttlichen Regierung hemmend entgegen zu treten ſcheint. —

Intereſſant iſt, was Urſin, einer der Verfaſſer des Heidelberger Katechismus, gegen den Einwand: „das, was in Folge eines unabänderlichen Rathſchluſſes Gottes geſchieht, erfolgt nicht contingenter (zufällig), ſondern necessario (nothwendig); gleichwohl geſchieht vieles contingenter; alſo fällt für vieles entweder die decretirende Providenz Gottes oder die Contingenz und Freiheit hinweg," hervorhebt. Er weiſt nämlich darauf hin, daß vieles für den Menſchen der causa secunda und nächſten Urſache nach contingent iſt, was bezüglich der causa prima oder Gottes unabänderlich und nothwendig iſt. Denn die Contingenz iſt die Ordnung zwiſchen einer Urſache und einer veränderlichen Wirkung, die Nothwendigkeit die Ordnung zwiſchen einer Urſache und einer nothwendigen Wirkung. Wie nun die Wirkungen ſind, ſo ſind auch die Urſachen. Dieſelbe

*) Non asserendum est fatum Stoicum, quo omnia absoluta et inevitabili necessitate eveniant, neque fatum astrologicum rigidius, a quo etiam actus liberi voluntatis humanae ab influxu astrorum dependeant: sed agnoscendum est fatum christianum, quod est connexio causarum et effectuum necessaria, necessitate extrinseca, quatenus a Deo infallibiliter praescita, decreto absoluto vel conditionato constituta, et regimine divino suaviter disponente gubernata est.

Wirkung kann nach verſchiedener Beziehung aus einer veränderlichen oder einer unveränderlichen Urſache hervorgehen. Denn rückſichtlich Gottes iſt die Ordnung zwiſchen Urſache und Wirkung eine unveränderliche, rückſichtlich der Creatur eine veränderliche; alſo in Bezug auf Gott iſt Nothwendigkeit, in Bezug auf die Creatur Zufälligkeit in ein und derſelben Wirkung; ſo daß alſo ein und dieſelbe Wirkung nothwendig und zufällig genannt werden kann. (Heppe S. 320). Wenn er dann weiter die necessitas coactionis (die Nothwendigkeit des Zwanges) aber nicht die necessitas immutabilitatis (die der Unveränderlichkeit) als Gegenſatz der Freiheit auffaßt, ſo ſind wir mit dieſem letzteren nach unſerm 1. Cap. wohl einverſtanden, aber das Vorhergeſagte läßt doch die Contingenz immer nur als einen Schein erſcheinen; denn was rückſichtlich Gottes nothwendig iſt, kann für den Menſchen nur den Schein des Zufälligen haben; und wir ſind im Grunde damit nicht über unſere Zweifelfrage hinausgekommen. Dazu hilft uns auch jener andere reformirte Dogmatiker Pezel nicht, der eine abſolute und eine hypothetiſche Neceſſität unterſcheidet, von denen die erſtere ſich auf die Wirkungen bezieht, deren Gegentheil einfach unmöglich iſt, die letztere auf ſolche, welche zwar in Beziehung auf ihre Urſache nothwendig ſind, aber die Urſachen konnten nicht exiſtiren oder geändert werden: was wohl zugegeben werden kann, ohne daß damit erſichtlich wird, wie dadurch die menſchliche Freiheit gerettet wird, da ja eben Nichtexiſtenz oder Veränderung der Urſachen immer wieder auf Gott zurückgeführt werden muß. —

Immerhin aber ſind dieſe Verſuche, unſer Problem zu löſen, hoch genug anzuſchlagen, beſonders wenn wir ſie mit denen des Rationalismus vergleichen, der, was die Vorſehung überhaupt betrifft, ſich zwar darin gefiel, von einem allweiſen, alles lenkenden und leitenden Gott zu reden, im Ganzen aber Gott und Welt deiſtiſch weit genug auseinander hielt, ſo daß die Weltenuhr, nachdem ſie Gott einmal aufgezogen hat, recht gut ohne ihn ablaufen kann, der in gemächlicher Ruhe im Himmel ſitzt, während ihn die Welt, wie das Sprüchwort ſagt, einen frommen Mann ſein läßt. Der Suprarationalismus war hierin nicht viel beſſer; höchſtens, daß er hie und da einmal Gott in das Uhrwerk nachhelfend und beſſernd durch ein Wunder eingreifen ließ. Und während der Suprarationalismus wenigſtens, in Bezug auf die ſpecielle, die den Menſchen betreffende Vorſehung

und die Freiheit des Menschen, die Sündigkeit desselben anerkannte und darum auch die Nothwendigkeit der helfenden göttlichen Vorsehung und Gnade; kannte, wie wir bereits erfahren haben, der Rationalismus den Menschen als gut, und „der menschliche Geist ist (nach ihm) so beschaffen, daß er von der Vernunft selbst den Ursprung der Handlungen ableiten kann, weil er ja auch zu der moralischen Ordnung der Dinge gehört, die dem Menschen die entscheidenden Gründe für das Handeln darbietet“ (als ob ein sündiger Mensch durch sich selbst überhaupt nur nach Vernunftgründen fragte und sich nicht durch seine Sinnlichkeit, im besten Falle durch ein verständiges Nützlichkeitsprincip leiten ließe); so daß bei ihm, genau genommen, Gott nicht ein vorsehender, sondern ein zusehender Gott ist, der nur das Facit zieht von dem, was die selbstherrlichen Menschen aufgerechnet haben. Dabei lag es dem durchaus verstandesseligen Christenthume jener Zeit doch auch nahe, nach neuen verständigen Beweisen (wir handeln von denselben überhaupt später) zu suchen; und die Mitte des vorigen Jahrhunderts hat eine Insecto-, eine Testaceo-, eine Ichthyotheologie erstehen sehen, deren gutgemeinte Absicht wir zwar nicht verkennen wollen — offenbart sich doch Gott gewiß auch in dem kleinen Kerbthiere, dem weichen Schaalenbewohner, dem vielschuppigen Fische ꝛc. — aber es ist doch krämerhaft aus jeder mikroskopischen Kleinigkeit die unbestreitbare Größe Gottes immer und immer wieder nachweisen zu wollen. Und in neuerer Zeit ist es gerade die Naturwissenschaft gewesen, die in mehreren ihrer Vertreter entschieden Front nicht nur gegen alle Vorsehung, sondern im Ganzen gegen das Christenthum, ja gegen alle Religion gemacht hat. Und wenn schon der berühmte Physiker Lichtenberg, dem wir seine großen Verdienste durchaus nicht streitig machen wollen, am Schlusse des vorigen Jahrhunderts einmal schreibt: „Ich glaube kaum, daß es möglich sein wird zu erweisen, daß wir das Werk eines höchsten Wesens und nicht vielmehr zum Zeitvertreibe von einem sehr unvollkommenen zusammengesetzt worden seien;“ so hat die neuere Naturwissenschaft in Manchem ihrer Vertreter*) das Mögliche geleistet, Gott vom Throne zu stoßen und die blinde Naturnothwendigkeit in den causis secundis auf den Thron zu setzen. Und wehe dem, der den geringsten

*) Abgesehen von jenen ernst ringenden Forschern, die gerade durch ihren in die Tiefe dringenden Eifer immer neue Erquickung für ihr gläubiges Herz finden.

Zweifel an den für unumstößlich geltenden Ergebnissen der exacten Wissenschaften auszusprechen wagt! er ist (obgleich die Naturforscher sich selbst unter einander vielfach widersprechen, und der eine gar manchmal ganz entschieden das negirt, was der andere als durchaus unwiderlegbar ponirt, und obgleich, scharf genommen, nur die Mathematik die eigentliche exacte Wissenschaft ist und die anderen auch so genannten diesen Namen nur verdienen, insoweit sie an der Mathematik participiren, da alle, ja im Grunde auch die Mathematik, auf Axiomen beruhen)*) ein Idiot und verdient nur den Spott und die Verachtung des glücklich über allen christlichen Glauben hinausgekommenen Fortschrittes. Man denke nur z. B. an den einen Karl Vogt, der in plumppopulären, zuweilen wahrhaft scandalösen Abhandlungen und Vorträgen der großen Menge das nimmt, was sie erst zu einer eigentlich menschlichen macht; man denke an Andere, die feiner oder giftiger als jener das Christenthum des Volks zu morden suchen: und doch wage ich es, mich auf die Seite jener Verachteten zu stellen und will nur — mich selbst als Theologen würde man ja nicht gelten lassen, — ein paar Sätze aus einem 1858 erschienenen Schriftchen Karl Snell's (ordentlicher Professor der Mathematik und Physik an der Universität Jena): „die Streitfrage des Materialismus" heranziehen, die meine Sache führen werden. Nachdem Snell S. 8 die Fortschritte der Astronomie, der mechanischen und dynamischen Physik und der Chemie gebührend anerkannt hat, untersucht er, ob die exacte Psychologie denn auch ein Recht habe, sich gleich jenen zu gebehrden und schreibt: „Ich glaube den großen und wesentlichen Unterschied, der zwischen unseren Lehren von dem mechanischen und dem chemisch-physischen Processe einerseits und von dem organischen Processe andrerseits stattfindet, nicht besser klar machen zu können, als wenn ich mir denke, daß Aristoteles von den Todten auferstünde und sich als Schüler in unsere Mitte versetzt fände.

*) Vgl. hierzu S. 3. d. W. Fichte und von Oettingen, Moralstatistik: „Aller Realismus ruht auf unmittelbar gewisser Ueberzeugung, ohne welche eine ewige Kluft befestigt bleibt zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, zwischen mir und der Welt, zwischen Mensch und Mensch, zwischen Gott und Mensch. Ohne diese Ueberzeugung, die den Charakter einer gewissen Zuversicht trägt, ist alles vermittelte Wissen, also auch die Wissenschaft, vergebliche, jammervolle Tantalusqual. Der Glaube z. B. an den Causalzusammenhang auf dem Gebiete des Naturlebens ist die Voraussetzung für jede dahin einschlagende wissenschaftliche Forschung.

Wenn man ihm unſere Lehren über Geſtalt, Größe und Maſſe der Erde mittheilte, über Entfernungen, Größen, Maſſen und Bewegungen von Sonne, Mond und Planeten, über Luftdruck und Gleichgewicht der Flüſſigkeiten, über die Erſcheinungen und Geſetze des Lichtes und der Wärme; wenn man ihm die Wirkungen der Electricität, des Magnetismus und des Galvanismus, und die Benutzung und Berechnung dieſer Wirkungen vorführte; wenn man ihn in die tauſendfach geſtaltete neue Welt der chemiſchen Proceſſe blicken ließe: ſo denke man ſich das Erſtaunen, welches dieſe Mittheilungen bei ihm erregen würden. . . . Während nun Ariſtoteles unſerer Aſtronomie, Mechanik und Phyſik gegenüber anfangs faſt wie ein unmündiges Kind ſich verhalten und gefühlt hätte, ſo gebe man ihm nun unſere heutigen Lehrbücher der Naturgeſchichte in die Hände. Wenn er dieſelben mit ſeinem eigenen Lehrbuche vergliche, ſo würde ihm zwar die Anzahl der neu hinzugekommenen Gattungen und Species außerordentlich groß erſcheinen. . . . aber ein neues Mittel und Werkzeug, durch welches man aus dem Sichtbaren in die unſichtbare Werkſtätte des Lebens und der organiſchen Bildungen eindringen könnte, würde er nicht finden. . . . genug, er würde den eigentlichen Standpunkt ſeiner Betrachtung der organiſchen Natur im weſentlichen nicht fortgeſchritten finden. . . . und würde ſchwerlich geneigt ſein, ſich mit ſeinen Anſichten vor den heutigen ſehr zu demüthigen. Und wenn er hörte von dem Streite der Phyſiologen, ob eine immaterielle Seelenſubſtanz in den Organismen hauſe, oder ob die Anziehungen und Abſtoßungen der Atome die organiſchen Bildungen zu Stande bringen, ſo würde er im Rückblick auf ſeinen fein und ſinnig gebildeten Begriff der Entelechie, wahrſcheinlich ſeine Verwunderung ausſprechen über die Rohheit der Begriffe, welche auf dieſem Gebiete Platz genommen hat.“ So Snell in Bezug auf die Phyſiologie. Gegen das Ende ſeines Schriftchens hin zieht er dann, geſtützt auf die Erkenntniß, daß äußere und innere Action, Maſſe und Bewegung ſich umgekehrt zu einander verhalten*), die alt hergebrachte Lehre von einer Wirkung in die Ferne, die Anziehung durch Gravitation in Zweifel und will nur eine ſolche durch Berührung gelten laſſen (ich

*) Die Lehre Dr. Mayer's vom ſogenannten „mechaniſchen Wärmeäquivalente“, die wieder mit dem zuerſt von Mayer und Helmholtz ausgeſprochenen und weiter entwickelten Principe von der „Erhaltung der Kraft“ zuſammenhängt. Ein Princip, das in der That principiell im eminenteſten Sinne iſt.

führe das nur an, um zu zeigen, wie auch die Grundlehren noch nicht einmal vollständig feststehen); und dann schließt er: „Dieser Zweifel“ (der oben angedeutete) „giebt uns aber eine Gewißheit anderer Art, nämlich die, daß unsere heutige Naturwissenschaft, welche, wie zuverlässig sie auch in der Bestimmung untergeordneter Zusammenhänge und Gesetze sein mag, in den höheren allgemeinen Principien noch sehr dunkel und unsicher ist, nicht befugt und berufen sein kann, von sich den Maßstab der Beurtheilung und Entscheidung in den allgemeinsten und höchsten Interessen des menschlichen Geistes zu entnehmen; daß alles Anmaßung und Ueberhebung ist, was von dieser Seite her als eine den ethischen Ideen feindliche Instanz sich geltend macht, und daß insbesondere die Physiologie, welche den Titel ihrer Sicherheit und Exactität erst von der Physik entlehnt, etwas Besseres thun könnte, als decidirte Entscheidungen zu geben in so hohen Regionen des Gedankens, in welche ihr die Physik wenigstens nicht zu folgen im Stande ist.“

Das ist, meine ich, deutlich. Und wenn wir dann hören, wie bald hie, bald da immer wieder alte Streitfragen, die man schon längst abgethan glaubte, auftauchen, wie z. B. die des Vulkanismus und des Neptunismus, welcher letztere jetzt wieder ernstlich verfochten wird,*) oder die der Beschaffenheit des Sonnenkörpers, deren Weißgluth erst in der neuesten Zeit bewiesen zu sein scheint, nachdem Jahrhunderte lang über den dunklen oder leuchtenden Kern der Sonne gestritten worden ist; oder wie Erfindungen, die als höchst bedeutungsvoll galten, jetzt von manchen Naturforschern verlacht werden, wie z. B. der Blitzableiter; ja wenn gerade in den vielen großartigen Entdeckungen, die von der Naturwissenschaft fort und fort gemacht werden, es sich zeigt, wie viel, eben weil noch zu entdecken, noch unbekannt ist: so brauchen wir uns vor diesem, bei weitem noch nicht ausgebildeten, Gegner, der jetzt erst in weiser Arbeitstheilung seine einzelnen Glieder recht gebrauchen lernt und der, je mehr er in rechter Weise heranwächst, gewiß das Gegnerische seines Wesens immer mehr verlieren wird, da ja freilich Kinder nur einen beschränkten Gesichtskreis haben, Er-

*) Will doch der Neptunismus jetzt unwiderleglich nachgewiesen haben, daß die krystallinischen Gebirgsmassen eben nur entstehen konnten, wenn sie vorher nicht im feuerflüssigen Zustande sich befanden; wie ja ebenso die allgemein gültige Lehre von dem feuerflüssigen Erdinnern von ihm geradezu als Thorheit verspottet wird.

wachſene aber leicht über die Schranken hinwegſehen, — ſo brauchen wir uns, ſage ich, vor dieſem Gegner keineswegs zu fürchten; und wenn er in Umkehrung des Wortes des Herrn die Steine für ſich ſchreien laſſen möchte, ſo ſchauen wir mit den frommen Augen Heinrich Suſo's die Welt an, der da jubelnd ausruft: „Nun laß uns eine Weile allhier bleiben und laß uns ſpeculiren den hohen würdigen Meiſter in ſeiner Gethat. Lug über dich und um dich, in die vier Enden der Welt, wie weit, wie hoch der ſchöne Himmel iſt in ſeinem ſchnellen Lauf, und wie adelig ihn ſein Meiſter gezieret hat mit den ſieben Planeten, deren ein jeglicher ohne allein den Mond viel größer iſt denn alles Erdreich;*) und wie er gepreiſet iſt mit der unzähligen Menge des lichten Geſtirns. Ach, ſo die ſchöne Sonne ungewölkt heiterlich aufbricht in der ſommerlichen Zeit, was ſie dann emſiglich Frucht und Gutes dem Erdreich giebt! wie Laub und Gras aufbringen, die ſchönen Blumen lachen, Wald und Haide und Auen von der Nachtigall und der kleinen Vöglein ſüßem Geſang wiederhallen; alle Thierlein, die von dem argen Winter verſchloſſen waren, ſich hervormachen und ſich freuen und ſich zweien; wie in der Menſchheit Jung und Alt von wonnegebärender Freude ſich fröhlich geberden! Ach zarter Gott, biſt du in deiner Creatur alſo minniglich, wie biſt du dann in dir ſelbſt ſo gar ſchön und wonniglich! — Lug fürbaß, ich bitte dich, und ſchaue die vier Elemente, Erdreich, Waſſer, Luft und Feuer, und alles das Wunder, das darin iſt von allerlei Ungleichheit, von Menſchen, von Thieren, von Vögeln und Fiſchen und Meerwundern, das rufet und ſchreiet alleſammt Lob und Ehre der grundloſen Ungemeſſenheit, die in dir iſt! Herr, wer erhält dies alles? wer ſpeiſet es? Du beräthſt es alles, ein Jegliches in ſeiner Weiſe, Groß und Klein, Reich und Arm, du Gott, du thuſt es, du Gott wahrlich Gott biſt!“ — Iſt dieſe Anſicht**) etwa antiquirt? hat etwa die Neuzeit mit ihren Hypotheſen über Claſſification, über Abſtammung der Arten und der natürlichen Auswahl, mit ihrer Meinung von dem Ablaufe der ganzen Weltentwickelung nach beſtimmten Geſetzen, die ſich, merkwürdig genug, ſelbſt geſetzt haben, ſo

*) Der hier unterlaufende Irrthum iſt ein ſolcher der damaligen Naturwiſſenſchaft; der chriſtliche Werth unſerer Apoſtrophe wird dadurch nicht beeinträchtigt.

**) Vgl. hierzu namentlich Hiob und die Pſalmen.

daß die Existenz lediglich durch sich selbst bedingt ist d. h. das nur existiren kann, was naturnothwendig aus dem bereits Gegebenen hervorgeht, den schaffenden und erhaltenden Herrgott glücklich aus der Welt hinausgebracht? Jene himmelstürmende Weisheit kann uns ja nicht einmal sagen, wie der Zeit nach die Form zu dem Inhalte d. h. das Gesetz zu dem unter das Gesetz Gesetzten sich verhält: ob der Inhalt eher war; aber wie konnte er, nach der Meinung Jener, existiren ohne Gesetz? ob die Form eher war; aber wie sollte diese, die doch nach Jener Begriffen durchaus leer ist, ohne Inhalt existiren können? und würde das nicht zu einem übernatürlichen Gesetzgeber hinführen? oder ob beide gleichzeitig wurden; aber seit wann ist das Gesetz alsbald völlig existent mit der Existenz des Untergesetzten? und umgekehrt: seit wann entspricht die thatsächliche Existenz alsbald vom Anfange der ganzen Fülle des nach äußerer Realität ringenden Gesetzes? Und wie ist das entstanden, was dem sich Entwickelnden als Grundlage sich darbot? Denn von einer anfangslosen Entwickelung will ja der moderne Weltfürst auch nichts wissen, und kann von ihr nichts wissen wollen, wenn er sich nicht mit unlogischen Fäusten in das Angesicht schlagen will. Kann er sich doch nicht weiter zurückflüchten als in einen alles Organische und Unorganische in sich aufgelöst enthaltenden Urbrei. Soll dieser Urbrei aber anfangslos sein, so müßte nothwendig auch das sich daraus Entwickelnde anfangslos sein, da dann überhaupt der Begriff der Zeit auf jene Existenz nicht anwendbar wäre, damit wäre aber wieder jener Urbrei selbst in seinem alles *unentwickelt* in sich beschließenden Umfange negirt, denn wenn A dadurch A ist, daß es B mit in sich schließt, hört es doch sogleich auf A zu sein, wenn B sich ausschließt. Und wenn wir umgekehrt die Materie, die Jenem ja vor allem gilt, unter die Zeit stellen, der Empirie nach stellen *müssen*, so ist damit selbstverständlich ihre Anfangslosigkeit negirt, denn eine anfangslose d. i. ewige und doch zeitliche Existenz ist ein Nonsens.*) — Das und noch manches Andere ist gerade für jene Weisheit ein unlösbares Räthsel; und sie, die Alle lehren und zurechtweisen will, bedürfte es eben auch gar sehr, daß sie „gerechtfertigt würde von ihren Kindern“ (Matth. 11, 19). —

*) Vergl. hierzu die Thesis der 1. Kant'schen Antinomie (Kritik der reinen Vernunft,) 7. Auflage, S. 328 und die Anmerk. auf S. 78 uns. Schrift.

Fürchten wir uns also nicht vor ihr. Die Zeit der Wunder ist, wenn jene hellsehende Wissenschaft auch blind ist für dieselben, noch nicht vorüber; und wo jene höchstens ihre große Tiefe und Höhe bewundert, die trotzdem erst einen kleinen Bruchtheil einer Meile in die Tiefe der Erde hat hinabsteigen und, wenn auch das Auge sich versenken durfte in die Weiten des geschaffenen Himmelsgewölbes, doch in Wahrheit erst wenige Tausende von Fußen in den Dunstkreis der Erde hat hinaufdringen können: da bewundern wir die Breite und die Länge, die Tiefe und die Höhe der Liebe Christi und seines himmlischen Vaters (Epheſ. 3, 18); und wer sich lässet dünken er stehe, mag wohl zusehen, daß er nicht falle.

Doch was halten wir vom Wunder? Ist es für uns nur ein **Mirabile** oder ein **Miraculum**; nur ein ungewöhnliches Ereigniß der Natur und Kunst, welches unser Staunen erregt, oder in der That ein Vorgang, der aus den Naturkräften überhaupt nicht hergeleitet werden kann? Thomas der Aquinate hat bekanntlich diesen Unterschied aufgestellt und die altprotestantischen Dogmatiker haben ihn noch weiter verfochten und ausgebildet, indem sie nach der einen Seite hin die eigentlichen **miracula** trennen in **miracula naturae** und in **miracula gratiae**, und nach der anderen Seite hin in **miracula potentiae et scientiae, suspensionis et restitutionis, mediata et immediata.** Lassen wir nun diese letzteren Eintheilungen vorläufig dahingestellt und wenden wir uns vorerst zu dem Unterschiede zwischen **mirabile** und **miraculum**, so müssen wir einfach sagen: Jedes **Mirabile** ist ein **Miraculum** und jedes **Miraculum** sollte uns ein **Mirabile** sein. Denn wenn schon Augustin es ausgesprochen hat (**de civit. Dei XXI**, 8): „Wir sagen, alle Wunder seien wider die Natur, aber sie sind's nicht. Denn wie ist das gegen die Natur, was nach Gottes Willen geschieht, da der Wille eines allenthalben so großen Schöpfers die Natur eines jeden geschaffenen Dinges ist? Das Wunder geschieht also nicht wider die Natur, sondern wider die uns bekannte Natur — obschon auch das, was in der Natur der Dinge Allen bekannt ist, nicht weniger wunderbar ist und von allen Betrachtenden angestaunt werden müßte, wenn die Menschen eben nicht blos das Seltene zu bewundern pflegten:“ *) so ist

*) Omnia portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, quum voluntas

damit zum Erſten deutlich genug auf die Ueberhebung hingewieſen, die in der Behauptung liegt, es ſei Etwas wider die Natur geſchehen; als ob wir eben die Natur in ihrem ganzen Umfange und ihrer ganzen Tiefe ſchon erkannt hätten; und zum Anderen, und das iſt das Wichtigere, iſt mit jenem Satze Auguſtin's zugleich auf die verkehrte Ueberſpannung der Wirkſamkeit der Mittelurſachen (causae secundae) hingewieſen, die nach dem ſtrengen Wunderbegriffe dem Gott Schöpfer und Erhalter viel zu ſelbſtſtändig gegenübertreten, als ob er in der Regel an dieſelben gebunden ſei und ſich nur zuweilen ſelbſtthätig über ſie erhebe. — Was in der Natur geſchieht, geſchieht jederzeit nach Gottes Willen, denn wir wiederholen mit Auguſtin: Der Wille Gottes iſt eben die Natur eines jeden Dinges, ohne welchen es überhaupt nicht ſein würde; und mag's nun als ein durchaus Neues uns entgegentreten, „das von den vorhergehenden Schöpfungsſtufen nicht abgeleitet werden kann, ſondern eine Aufhebung der Geſetze dieſer Natur ausdrückt“*) d. h. nicht blos wie ſie bis jetzt von uns erkannt wurden, ſondern auch wie ſie in der That waren; mag's eine geſteigerte Wiederholung eines früheren Wunders ſein: Gott iſt ja, wie wir das oben ausführlich erörtert haben, doch nicht der Werkmeiſter, der die durch ihn fertige Welt nun ihren ſelbſtſtändigen Gang gehen läßt, ſondern er ſitzt fort und fort im Regimente und ſchafft Neues, nicht um das Alte, daß ich ſo ſage, als das Unvollkommene damit etwa zu verwerfen — denn was er machte, das war vom Anfange „ſehr gut“ — ſondern um in fortgeſetzter teleologiſcher Entwickelung die natürliche Schöpfung und den Menſchen in und mit ihr je mehr und mehr zum Organe und zur Offenbarung der wahren göttlichen Freiheit emporzuheben. Und ſo iſt denn nicht nur der erſte Theil unſeres obigen Satzes wahr: Jedes Mirabile iſt ein Miraculum d. h. in jedem außergewöhnlichen Ereigniſſe tritt Gott gewiſſermaßen unverhüllter auf den Schauplatz der Geſchichte und offenbart ſich den blöden Menſchenaugen deutlicher als der alleinige Lenker und Leiter aller Dinge und Daten; ſondern

---

tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit. Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura — quamvis et ipsa, quae in rerum natura omnibus nota sunt, non minus mira sint essentque stupenda considerantibus cunctis, si solerent homines mirari nisi rara.

*) Martenſen, Dogmatik §. 17 und §. 117.

auch der andere Theil erhält ſeine volle Bedeutung: Jedes Miraculum ſollte uns ein Mirabile ſein d. h. jedes in das bis dahin Vorhandene von Gott neu Hereingetragene ſollte in uns die bewundernde Erkenntniß und Aufnahme finden, die das Geſchöpf allezeit den Werken ſeines Schöpfers entgegenbringen muß. — Wir hoffen nicht mißverſtanden zu werden, als wollten wir den Begriff des Wunders zu dem des Wunderbaren herabdrücken; denn ſo wenig wir dem Deismus der Rationaliſten das Wort reden wollen, der den ausruhenden Gott für zu bequem erachtet, als daß derſelbe einmal ſeine, nach Jener Meinung, für alle Zeiten in ihrem ganzen Umfange unveränderlich feſtgeſtellten Naturgeſetze überſchreiten ſollte, eben ſo wenig gehen wir den Tritten Spinoza's nach, der Gott und Welt, die natura naturans und die natura naturata, identificirend jede Aenderung, Entwickelung, Aufhebung eines Naturgeſetzes, weil das eine gleiche Thatſache in Gott involviren würde, für unmöglich erklärt: ſondern es iſt unſer Streben lediglich darauf gerichtet, den Herrgott durchaus als den Allwaltenden zu erfaſſen, der im Kleinen und im Großen, im Alltäglichen und im Seltenen Wunder thut; und der zwar nicht geſetzlos waltet, aber doch auch die Macht hat, Dinge zu thun, welche in die von uns aufgefundenen Geſetzesparagraphen ſich nicht fügen wollen. Gott iſt eben im Allgemeinen und ebenſo in den einzelnen beſonderen Dingen der Lenker und Leiter alles Geſchehens; und ihn nur zu heilen unverhüllt handelnd auftreten, in der Regel aber hinter die Maske der Mittelurſachen ſich verbergen laſſen, heißt ihn zum Deus ex machina machen, der nur erſcheint, wenn ſein ſelbſtherrliches Belieben ihn herabzieht oder der Zauberbann des Poëten ihn herabzwingt.

Wir ſtehen mit dieſer Auffaſſung nicht vereinzelt da, und wollen wir auch von der ſogenannten vermittelnden Theologie abſehen, der man und mit Recht den Vorwurf macht, ſie habe durch ihre freiere, weitere und geiſtigere Faſſung des Wunderbegriffes auch manches Schwankende in die bezüglichen Beſtimmungen gebracht (Hagenbach), in Bezug auf welche Faſſungen ebenſo Tieftrunk geltend gemacht hat, es müſſe bei einem Wunder evident ſein a) daß es durch keine ſinnlich natürliche Kauſalität als Erſcheinung durch Erſcheinung gewirkt ſei, b) daß es folglich durch die ſinnliche Natur durchaus nicht möglich geweſen ſei — wollen wir alſo auch von jener vermittelnden Theologie und auch von Anderen, die mehr nach rechts ſich

neigen, absehen, so sei es mir nur gestattet, eine Stelle aus von Zezschwitz's Apologie des Christenthums hier zu citiren. In seiner elften Vorlesung, überschrieben: „die Gottesoffenbarung nach ihrem allgemeinen Begriff und ihren Formen," sagt er: „Gott in der Natur — das betrachten wir zuerst. An sich Gebundenheit, ist sie doch nur gebundener Geist, der, geweckt und entfesselt durch Geist, in heller vernehmbarer Sprache zu reden anfängt. An sich nur erscheinendes Dasein, bildet eben der durchscheinende Gedanke, vielmehr das durchscheinende Urwesen Gottes ihr Wesen und ihre Seele, ihren in unendlicher Ideenfülle redenden Geist." Und dann heißt es später weiter: „Was ist Natur, sofern sie Gott birgt als die Realität ihres Erscheinungslebens? Ich meine die wahre Idee dessen, was man Wunder nennt. Alle Welt ist darüber eins, daß es einen weiteren und engeren Begriff von Wunder gibt. In jenem Sinne ist die ganze Natur ein Wunder. Man sagt ja, daß es Außerordentliches und Wunderbares nur so lange gebe, als das Gesammtwunder der Natur nicht allseitig begriffen sei. Wir können das praeter propter adoptiren. Aber wodurch ist die Natur ein Wunder? Dadurch daß verborgener, ungreifbarer Geist in greifbaren Wirkungen allein, und nicht unmittelbar, sich offenbart. Dieser Geist ist Gott. Man bestreitet die biblischen Wunder von dem Gesichtspunkte aus, daß ein unmittelbares Eingreifen in die Natur eine Aufhebung des allgemeinen Gottesgesetzes in der Natur sei. Aber zuerst wird man von der bornirten Voraussetzung des Rationalismus sich lösen müssen, das Naturgesetz wie eine selbstständige Macht neben Gott dem Schöpfer zu fassen. Gott ist das unmittelbare Innere der Natur. So weit hat der Dichter Recht:

„Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt von Innen zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen.
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt."

Gott ist das Wunder der Natur. Sie als Zeichen verstehen, ist das Wunder auf dem Wege; das unverhüllte Erscheinen Gottes in der Verklärung der Natur wird das Wunder des Zieles sein.... Das Außerordentliche aller Wunder, die man im besonderen Sinne so nennt, besteht nur darin, daß in ihnen Anfang oder Ziel, freie

That der Schöpfung oder durchbrechende Verklärung in die Mitte der Entwickelung und des Wegs hereingerückt wird. Das ist bei billiger Beurtheilung leicht zu verstehen, sobald es nöthig wird, auf dem Wege die Präsenz des Schöpfers oder des Verklärers unmittelbarer fühlbar zu machen, als es durch das geleistet werden kann, was von gewöhnlichen Offenbarungsmitteln und an factischem Offenbarungsverständniß vorliegt. Dann ist das Naturwunder Zeichen nicht davon, daß Gott der immer gleiche Hintergrund des Erscheinenden, sondern daß er im Unterschiede von der heruntergesunkenen Erscheinung Garant der Schöpfung und Verklärung ist."

So sehen wir also auch hier wohl einen Unterschied in der Wirkung Gottes, aber doch immer so, daß das eigentliche Wunder als eine unmittelbarere Präsenz Gottes erscheint; und so ist ja wohl das Wiederauftauchen des Aquinatischen Wunderbegriffes vor allem dem Gegensatze zu der rationalistischen Ueberspannung der Bedeutung der Mittelursachen zuzuschreiben. — Wollte Gott — ohne die Genehmigung eines Bischofs einzuholen, die freilich das Concilium Tridentinum, Sess. XXV: „nulla admittenda esse nova miracula nisi recognoscente et approbante Episcopo," unbedingt fordert — einmal, um ein miraculum suspensionis anzunehmen, die Sonne im Westen aufgehen lassen; wäre das wider die Natur? Thorheit, so zu sagen! Wider die Natur kann eben nichts sein, was geschieht; denn wäre es gänzlich wider alles natürliche Wesen, so könnte es nicht geschehen; es würde jenes Ereigniß nur gegen die uns bis jetzt gewohnte Erscheinung des Sonnenaufgangs im Osten vorstoßen. Und wenn man etwa einwenden wollte: Nun, dann würde alles zu Grunde gehen; so ist das nach zwei Seiten hin immerhin noch fraglich; nach der einen hin, weil ja — wie ich oben angedeutet habe — die Gravitationslehre als unbezweifelt richtig und völlig erforscht nicht dasteht, so daß auch wohl im sogenannten natürlichen Gange Abweichungen davon stattfinden könnten; und nach der andern hin müssen wir doch wohl, glauben wir überhaupt an Gott, auch das als richtig annehmen, daß er auch bei einem scheinbaren Umsturze alles bisher Gegebenen die Schöpfung doch erhalten könne; und ginge eben alles zu Grunde, nun, so müßten wir eben wieder Gottes Willen darin erkennen, der trotzdem frei von Willkür wäre und die Dinge also gelenkt hätte, weil in jenem Augenblicke jenen scheinbaren Umsturz seine Weisheit für weise erachtete und nur das voll-

zog, was nach seinem unveränderlichen Wesen eben nicht anders sein konnte. Das klingt wohl, als könnten die Weisen dieser Welt auf gar keinen festen Bestand ihrer mit Mauthwurfsarbeit zusammengelesenen Gesetze rechnen: und weise wäre es wohl, wenn wir uns in etwas bescheiden lernten mit unserer Naturerkenntniß*), und vielmehr darnach trachteten, die Herrschaft des Geistes über die Materie auch an uns wahr zu machen. Denn wenn schon bei den Alten der Geist als die Quelle alles Seins galt, ja derselbe allein als der Eine, der Unveränderliche, der Ewig-Wahre, als allein wahrhaft seiend angeschaut wurde, während alle Creatur, als ein Werdendes nur durch die ihr verliehene Kraft als eine bloße Negation, ein Ersterben des höheren Anfangs in einem niederen Ende anerkannt wurde: so muß es doch dem Christengotte, dem allervollkommensten Geiste gegeben sein, frei nach seinem weisen Willen mit seiner Creatur walten zu können. Und der Gottessohn, den freilich die moderne Klugheit nicht mehr gelten lassen will, hatte seine Wunderkraft eben in dieser seiner rein göttlichen Geistigkeit, darin daß die Fülle der Gottheit leibhaftig in ihm wohnete (Col. 2, 9), die den eigenen Leib vollständig beherrschend auch Macht hat über alles Leibliche, Materielle. Wir fürchten nicht damit in den Fehler Erigena's und einiger Neuerer nach ihm zu verfallen, die lediglich aus der sündlosen Geistigkeit unsres Herrn Jesu Christi die Wunderkraft desselben herleiten wollen, ohne daß sie bedenken, daß hier die letztere fälschlich als ein Ausfluß jener Sündlosigkeit erscheint, da sie doch vor derselben, wenigstens vor ihrem Offenbarwerden vor den Menschenaugen, gegeben war, ja gegeben sein mußte, wenn sie überhaupt je genuin sich wirksam erweisen wollte; sondern beharren einfach dabei: Das Geistige als das wahrhaft Reale muß, wo normale Zustände stattfinden, das Materielle, als das nur scheinbar Wesenhafte, in allewege beherrschen; und da dieses Geistige das Gesetz seiner Existenz in sich selbst trägt, so

*) Der rechte Naturforscher thut's auch; nur der Dilettant thut's nicht, am wenigsten der publicistische. Man höre z. B.: „den rechten und wahren Glauben erhält man nur durch die richtige und wahre Erkenntniß der Natur — aus dem todten Buchstaben entspringt kein Leben. Die Natur ist der Urquell alles Lebens. Der Glaube bleibt immer etwas Unsicheres, Ungewisses.“ (Frankf. Journal.) Und doch gewinnt man den rechten und wahren Glauben aus der richtigen und wahren Erkenntniß der Natur? Da ist am Ende diese Erkenntniß auch nicht so ganz sicher und gewiß?

kann auch das Wunder nicht als wider die Natur ſtreitend angeſehen werden, da das heißen würde, daß der Geiſt mit ſich ſelbſt ſtritte, was unmöglich iſt. Jeſus Chriſtus, als das im Menſchenleibe incarnirte göttliche Geiſtesweſen, der Gottesſohn hat dieſelbe, daß wir ſo ſagen, Wunderkraft wie der Vater, modificirt durch die in der wahrhaften Menſchenexiſtenz gegebenen Verhältniſſe; und der Menſch ſelbſt hat, ſoweit ſich ſein Geiſt losgelöſt hat von dem Gebundenſein an das Fleiſch, wenigſtens geiſtig die Kraft über den Zwang der Materie ſich zu erheben und gotterfüllt ihren Druck zu negiren, wenn er auch — und das entgegnen wir Erigena, der eben den ſündloſen Menſchen für wundermächtig hielt — ſo lange die Erlöſung des ganzen Menſchengeſchlechtes nicht vollendet iſt und auch die Creatur (Röm. 8, 19 ff.) noch ſeufzen muß unter dem Drucke der Sünde, nicht zur vollen Herrſchaft des Geiſtes über die Materie d. h. zur Kraft Wunder zu thun gelangen kann, die ihm nur dann einwohnen kann, wenn er völlig frei, eins mit Gott, zur wahren Realität gelangt, Macht hat alles zu realiſiren, was der ganz gotterfüllte Wille will.

Laſſen wir endlich die Eintheilung der Wunder durch die altproteſtantiſchen Dogmatiker, wie wir ſie oben angegeben haben, als mehr nur von logiſcher Bedeutung, ohne weitere Berückſichtigung, ſo wären wir nun auch von dieſer Seite immer wieder zu unſerem alten Satze gelangt: Der Menſch iſt nur frei, inſofern er ſich, ſündlos, eins weiß mit Gott, inſofern er ſich vollſtändig fühlt als Ebenbild Gottes. Und wir werden nun bald zur einfachen Setzung des Problems, wie ſich die göttliche Vorſehung, als die alles beſtimmende und lenkende, zur menſchlichen Freiheit verhalte, und dann weiter zur wenigſtens verſuchsweiſen Löſung deſſelben herantreten können, nachdem wir zuvor noch einmal kürzlich auf die Löſung jenes Problems, wie ſie inſonderheit die neuere Philoſophie und Theologie gegeben hat, und endlich auf die mehr oder weniger chriſtlich erfaßten Meinungen des gewöhnlichen Lebens eingegangen ſein werden. —

Die Lehren der Alten von der Vorſehung und ihrem Verhältniſſe zur Freiheit haben wir ſchon oben, als wir vom Schickſale handelten, beleuchtet; entweder war ſie eine atomiſtiſch-materialiſtiſche, welche die Freiheit als zufällig oder als fataliſtiſch negirt (wie bei Epikur) hinſtellte, oder ſie war eine pantheiſtiſche, welche (wie bei Plato, der von einer *συναιτία τῷ αἰτίῳ* handelt) ſynergiſtiſch das

All und deſſen Urſache, die Vieleinheit und die Einheit in ihren Wirkungen thätig ſein ließ. Spinoza's, Leibnitz's und Anderer iſt auch ſchon gedacht worden; und Kant hat allerdings das Verdienſt, in ſeiner bekannten dritten Antinomie die Schwierigkeit des Freiheitsbegriffes ſcharf und beſtimmt vor das Auge geſtellt zu haben, aber ſeine Löſung, welche ſich auf die durch ſein ganzes Syſtem hindurchgehende Unterſcheidung zwiſchen dem *φαινόμενον* und dem *νοούμενον* (dem Erſcheinenden und dem eigentlich Seienden) gründet, indem ſie hier bei dem Menſchen zwiſchen ſeiner zeitlichen Exiſtenz und der nach ſeiner Idee unterſcheidet, zwiſchen ſeinem „ſenſibeln" Weſen, als einer Erſcheinung nach der Sinnenwelt, und ſeinem „intelligibeln" als eines Dinges an ſich, das nicht ſelbſt Erſcheinung iſt; mit Hilfe welcher Unterſcheidung Kant die Freiheit aus der empiriſchen in die transcendentale Welt hinüberretten will — dieſe Löſung wird von Kant ſelbſt als eine nur möglicherweiſe richtige hingeſtellt, und ſie kann uns auch, da der Begriff des Dinges an ſich rein hypothetiſch iſt, nicht befriedigen. Ebenſowenig wie ihre Wiederholung durch die Frieſiſche Schule*); wenn auch Schenkel in ſeiner Dogmatik ebenſo zwiſchen Dieſſeit und Jenſeit ſcheidet, daß

*) Vergl. z. B. Apelt, Religionsphiloſophie 1860, 1 Th. 4. Cap.: „Zugleich mit der Idee des Abſoluten, die aus keiner Erfahrung ſtammt und ſich auf keine Erfahrung bezieht, haben wir auch das Gefühl der Beſchränktheit unſerer Erkenntniß. Wir werden daher genöthigt einzuräumen, daß es noch etwas Anderes jenſeits der Schranken unſerer Erkenntniß geben müſſe. Und was iſt dieſes Andere, was ſich jenſeits der Schranken unſerer Erkenntniß befindet? Keine andere Art von Dingen als die der Sinnenwelt, ſondern nur eine andere Art ihres Seins, d. h. es giebt keine von den ſinnlichen verſchiedene überſinnlichen Dinge, ſondern außer dem ſinnlichen uns in die Augen fallenden Sein haben die Gegenſtände der Sinnenwelt auch ein überſinnliches uns unerkennbares Sein. Wir unterſcheiden daher das endliche und das ewige Weſen der Dinge. . . . Die wahre Bedeutung des Gegenſatzes zwiſchen Erde und Himmel, Endlichem und Ewigem, Dieſſeits und Jenſeits kommt alſo nicht auf den Gegenſatz zweier verſchiedenen Welten, ſondern auf den Gegenſatz zwiſchen der menſchlich beſchränkten Vorſtellungsweiſe von den Dingen und dem Sein der Dinge an ſich d. i. auf den Unterſchied von Erſcheinung und Sein an ſich zurück. Dieſe Lehre nennen wir mit Kant den transcendentalen Idealismus;" womit zuſammenhängend Apelt bereits im 2. Cap. des 1. Th., gleich Kant in Bezug auf die Freiheit zwiſchen einem empiriſchen und einem intelligibeln Charakter des Menſchen unterſchieden hat.

„das Dieſſeit ſich manifeſtirt durch die ſinnliche Erſcheinung in ihrer endlichen Geſtalt, das Jenſeit dagegen die Sphäre, des vollendeten Geiſtes und ſeines unendlichen Weſens iſt," im Grunde nur eine Reproduction des Kant'ſchen Dinges der Erſcheinung nach und des Dinges an ſich; ohne daß er von dieſer ſeiner Anſicht in der Lehre von der göttlichen Vorſehung gegenüber der menſchlichen Freiheit Gebrauch zu machen weiß, ſondern in Bezug darauf, was freilich bequem genug iſt, nur ſagt: „Es iſt eine Thatſache der inneren Erſcheinung, daß das Gewiſſen eben ſo ſehr die Unbedingtheit des göttlichen Willens, als die Freiheit des menſchlichen Handelns innerhalb der Weltregierung verbürgt," und dann die Meinung Anderer abweiſt, ohne ſeine löſende uns erkennen zu geben. Alles das kann uns nicht befriedigen; denn geſetzt auch, alles ſo eben Behauptete wäre ſo richtig, wie es nicht richtig iſt, was iſt damit gewonnen, daß wir mit der Freiheit in eine Welt uns flüchten, von der wir nichts erkennen können? —

Fichte's ſelbſtherrliches Ich iſt natürlich nicht blos negativ frei, da alle Beſtimmungen und Beſchränkungen, die im Bewußtſein vorkommen, eben nur in ihm ſelbſt ſind, nicht von außen herrühren, ſo daß es ſo wie es iſt, völlig unabhängig iſt, ſondern auch poſitiv, weil alles, was es zu beſtimmen ſcheint, eben ja nur erſt von ihm ſelbſt Producirtes iſt. Und wenn nun dieſes freie Wirken keineswegs in ſich ſelbſt willkürlich iſt, ſondern ſich ſelbſt ſeinen Zweck und eben wieder durch ſich ſelbſt ſetzt; wenn dieſer Selbſtzweck unſer kategoriſcher Imperativ iſt, der aber nicht von außen her kommt, ſondern aus der innerſten Tiefe des eigenen Weſens, das Dehnen und Sehnen der eigenen Natur nach ihrer Entwickelung: ſo könnte ja das faſt ſcheinen, als ſtimme es mit dem, was wir ſelbſt im 1. Kap. gewonnen haben, überein: „Nur das Weſen iſt frei, welches ſich durch ſich ſelbſt, durch ſein eigenes Ich beſtimmen läßt, und das ſich ungehemmt und ungeſtört von anderen Einflüſſen entfaltet ſeiner Idee gemäß;" aber unſer zweiter Satz: „Die Freiheit beſteht ebenſo darin, daß wir uns gemäß dem Willen und der Wirkung der göttlichen Gnade entwickeln, denn das, was Gott von uns will, iſt ja eben daſſelbe, was dem eigentlichen Kerne unſers Weſens entſpricht," findet ſich bei Fichte nicht, und ſeine „moraliſche Ordnung der Dinge" iſt doch nur ein trauriger Behelf dafür, der zugleich beweiſt, wie Fichte es doch gefühlt hat, daß „der abſolute Grund ſich nicht

in der Ichheit ſelbſt findet," was er freilich behauptet; wozu dann aber auch das Andere nicht paſſen will, „daß das Ich virtuellement mehr ſei, als es effectivement iſt, daß es potentialiter unbewußt ſchon alles in ſich trage, deſſen es ſich erſt, wenn es zur factiſchen Entwickelung komme, bewußt werde;" denn eine durch ſich ſelbſt geſetzte Potenz muß ſich alsbald, weil doch mit dem Setzen nothwendig das volle Bewußtſein des zu Setzenden verbunden iſt, ſeiner ganzen Entwickelungsreihe — wenn überhaupt davon noch geredet werden kann — bewußt ſein, bei ihr muß das Virtuelle gleich ſein dem Effectiven, während wenn Gott der Herr dieſes Ich iſt, welches das Menſchenich ſetzt, in letzterem dieſe Entwickelungsreihe durchaus logiſch berechtigt iſt.

Mit Jacobi, dem Philoſophen von Pempelfort, können wir wohl darin übereinſtimmen, daß die moraliſche Freiheit des Menſchen immer nur ein Strebevermögen bleibe, daß die Vernunft, lediglich ein receptives Organ für das Ueberſinnliche, auch das Gefühl der Gottinnigkeit, das Ebenbild Gottes im Menſchen genannt werden könne: aber wenn derſelbe des vernünftigen endlichen Weſens Sein, Bewußtſein und Handeln durch ein zweifaches Außerihm, eine Natur unter und einen Gott über ihm bedingt ſein läßt, ſo ſieht das doch aus wie ein Widerſpruch mit dem Vorigen, in welchem die Vernunft nur als göttlich erfaßt wurde; und wenn dualiſtiſch Natürliches und Uebernatürliches gerade einander entgegengeſetzt und geſagt wird, mit der Realität dieſes Urgegenſatzes ſtehe und falle die Vernunft, ſo tritt doch damit das Natürliche gewiſſermaßen emancipirt dem Uebernatürlichen gegenüber, was doch eigentlich Jacobi nicht will; und wenn endlich jenem oben angezogenen Urgegenſatze der andere zwiſchen Freiheit nebſt Vorſehung und blinder Naturnothwendigkeit als identiſch coordinirt wird, ſo gilt auch von dieſem Gegenſatze das eben Geſagte, und von dem Verhältniſſe der Freiheit zur Vorſehung erfahren wir vollends nichts.

Schelling ſchreibt in ſeinen „philoſophiſchen Schriften" I, 414: „Der Begriff einer derivirten Abſolutheit oder Göttlichkeit iſt ſo wenig widerſprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philoſophie iſt. So wenig widerſpricht ſich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie und ſo weit es frei iſt, in Gott iſt, das Unfreie und ſo weit es unfrei iſt, nothwendig außer Gott iſt;" und es klingt das, was den letzteren Satz betrifft, faſt

identiſch mit unſerem ſo eben angezogenen Hauptſatze, daß die Freiheit des Menſchen lediglich in dem Einsſein mit Gott gegeben ſei. Aber da dieſe derivirte Abſolutheit, dieſe Immanenz in Gott eine das Weſen Gottes erſt vervollſtändigende iſt, ſo liegt dieſe ſcheinbare Identität nur in den Worten, nicht in den damit verbundenen Begriffen; und Schelling's Lehre von dem intelligibeln Acte, in welchem die präexiſtente Menſchenſeele ſich ſelbſt vorzeitlich ihren Charakter gegeben hat, an den ſie nun mit Nothwendigkeit gebunden iſt, iſt ſchon durch das bei Kant Geſagte verworfen. —

Hegel ſieht ſchon in der Thätigkeit der abſoluten Subſtanz lediglich die Wahrheit der Nothwendigkeit und nennt dieſe Freiheit; und wenn nun, nach ihm, der menſchliche Geiſt nur ein Moment im Proceſſe des Abſoluten iſt, ſo iſt damit auch in ihm das, was man ſonſt Freiheit nennt, negirt; was auch daraus hervorgeht, daß Hegel zwar das Zufällige, aber doch nur als ein durch die Nothwendigkeit aufgehobenes Moment gelten laſſen will, d. h. zufällig iſt ein Ding, wenn es für ſich, nothwendig, wenn es in ſeinem Cauſalzuſammenhange betrachtet wird: alſo frei iſt die That nur für ſich, nothwendig iſt ſie im Zuſammenhange der Dinge betrachtet. Aber das heißt eben nicht Freiheit, wie ja der Pantheismus nie zum chriſtlichen Freiheitsbegriffe ſich erheben und ebenſowenig das Problem der Vereinigung der göttlichen Vorſehung mit der menſchlichen Freiheit löſen kann, da daſſelbe für ihn gar nicht exiſtirt. — Hier ſei, als ein Schüler Hegel's, alsbald noch Vatke erwähnt, der, ſo ſehr er ſich auch den Schein giebt, als wolle er dem Determinismus der abſoluten Subſtanz in Bezug auf den Willen des Menſchen ganz entgehen — ſo ſehr, daß er die Freiheit vulgär ſogar als Willkür verſtanden wiſſen will — doch immerhin, treu ſeinem Meiſter, im Menſchengeiſte nur das Abſolute zum Bewußtſein kommen und zum Willen werden, das Ganze alſo immer wieder nur einen Entwickelungsproceß des Abſoluten, alſo keine Freiheit ſein läßt; ſo daß ſeine vorausgegangene Deduction nur als ein Trug erſcheinen muß, der mit der Meinung der großen Menge coquettirt, um ihr um ſo ſicherer ſeinen troſtloſen Pantheismus einimpfen zu können.

Herbart hat, ſich einfach an das empiriſch Gegebene haltend, ſeine Monaden oder Realen gar nicht unter eine abſolute Einheit vereinigen wollen, und unſere ganze Frage iſt darum für ihn gar nicht da. Und Schopenhauer endlich, der in ſeiner Willensphi-

losophie die menschliche Freiheit auf den Schild zu heben scheint, scheint dies doch nur zu thun, denn so sehr er auch die Existenz des individuellen Charakters betont, ist derselbe zuletzt bei ihm doch nur schlechthin Existenzform des „allgemeinen Willens," und die „Freiheit in Bezug auf den Menschen" existirt in der Zeit und Wirklichkeit nicht und wird blos in Beziehung auf den „bedingungslosen Willen an sich" geahndet. —

Nur Karl Christian Friedrich Krause (der Weniggekannte, dessen Schriften man erst neuerdings und mit vielem Rechte wieder zu Ehren zu bringen sucht) weiß von einem „Gotte, der Sein selbst inne ist als ganzes selbes Wesen, in unendlichem Selbstbewußtsein, Gefühl und Willen, in unendlicher unbedingter Persönlichkeit;" und in und durch diesen Gott ist die Welt so, daß Gott als Urwesen außer und über der Welt ist; demnach ist auch das endliche Vernunftwesen als ein Theil der Welt in und durch Gott, ohne daß Gott mit ihm zusammenfiele, und da Gott in sich gleich wesentlich ist, so muß auch das Wesentliche des Menschen ich als ein untergeordnetes Göttliche anerkannt werden. Und dieses Göttliche nun als das Gute bezeichnet, ist die „Freiheit Selbstbestimmung, welche nach dem Gesetze des Guten gemäß bestimmten Zweckbegriffen die bestimmten Thätigkeiten auf ein bestimmtes Werk richtet, so daß die Wesenheit der Freiheit besteht in der Selbstbestimmung oder Selbstmacht (Autokratie), in der Selbstgesetzmäßigkeit (Autonomie) und in dem Bestimmen nach allgemeinen Zweckbegriffen (Idealität)." Freilich weiß hier Krause nichts von dem durch die Sünde verderbten Göttlichen im Menschen; freilich gewinnen wir für die Lösung unsres Problems hier immer noch keinen festen Anhalt: aber ich glaubte doch auf diese Philosophie, als eine dem Christenthume wesentlich und wirklich sich nähernde, besonders hinweisen zu müssen, und unsere Zeit, die nun einmal Gottes Wort nicht mehr gelten lassen will, thäte wohl, sich wenigstens in dieses Menschen-Wort zu vertiefen, vorausgesetzt, daß sie in ihrer materiellen Leichtlebigkeit Zeit dazu gewinnt und in ihrer leichtfertigen Denkfaulheit nicht schon darüber hinaus ist. —

Im Ganzen können wir uns also nach dem Vorausgegangenen bei der neueren Philosophie ebensowenig wie bei der älteren etwas erholen, was unsere in der scheinbaren Unlösbarkeit unsres Problems bangende, zagende Seele sicher stützen und zurecht führen könnte. Und

es wird immer ſo geſchehen müſſen, wenn der Menſch da nur auf ſeinen Geiſt vertrauend in die Tiefen der Gottheit und die ſeines eigenen Weſens eindringen will, wo doch allein der Geiſt Gottes, der ja in der Schrift zu uns redet und der die Tiefen der Gottheit und umſomehr die des Menſchen kennet, Führer und Träger, Leuchte und Stab ſein kann. Und bei der neueren Theologie? Wir haben vorher geſehen, wie die der ältern, inſonderheit auch die der Reformatoren das Problem ſcharf in das Auge gefaßt hat; aber hindurch geſchaut in das vollkommene Geſetz der Freiheit hat ſie doch nicht; und die neuere Theologie? —

Wir können hier aus zwei Gründen ſehr kurz ſein: einmal weil ſchon mehrfach von den Aufſtellungen auch der neueren Theologie bezüglich unſerer Frage in dem Vorausgehenden gehandelt worden iſt, und dann weil ſie, verglichen mit der Theologie früherer Jahrhunderte, im Grunde nichts Neues in Bezug auf dieſelbe zu Tage gefördert hat; denn nachdem ſie mit Recht die Lehre vom Concurſus mehr und mehr bei Seite geſchoben hat, iſt ſie eigentlich dabei ſtehen geblieben, daß ſie, die ſogenannte formale Freiheit mit der realen verwechſelnd, auch da einen „freien Weltlauf“ geſehen hat, wo derſelbe „Gottes Wege“ nicht einſchlägt, während wir doch gezeigt haben, daß Freiheit nur beſtehen kann mit Gotteinheit in der Erfüllung ſeines Willens; und ſie hat immer gemeint, darin den Löſeſchlüſſel zu finden, daß ſie behauptete, es widerſtreite nicht dem Weſen des abſoluten Herrgottes, Weſen außer ſich zu ſchaffen, die, wenn auch nur mit relativer und bedingter, doch mit Freiheit begabt waren, und die in dieſer Freiheit von ihm erhalten wurden; ſo daß alſo, ſagen wir es gerade heraus, Gott immer wieder nur ſcheinbar Freie ſchafft, die doch um ihres ſündigen Urſprunges willen ihre ſcheinbare Freiheit nur benutzen i. e. mißbrauchen, ſich wider Gott aufzulehnen d. h. ihre wahre Freiheit zu vernichten. —

Schleiermacher freilich hat ſich in ſeiner logiſchen Conſequenz vor dieſem unlogiſchen Widerſpruche gehütet; aber einmal iſt ſein Abſolutes, das er Gott nennt, nur eine Einheit und Sichſelbſtgleichheit, die alle Unterſchiede, Beſtimmungen und Actionen von ſich ausſchließt, in der ſich ſchlechthin nichts unterſcheiden läßt*), alſo ein durchaus Negatives, von dem ſich gar nichts Beſtimmtes ausſagen

*) Chalybäus, hiſt. Entwickelung der ſpeculat. Philoſophie von Kant bis Hegel.

läßt, also nicht der Gott Christi; und dann ist doch diesem abstracten Absoluten gegenüber der Mensch als Einzelwesen durch sein absolutes Abhängigkeitsgefühl also gebunden, daß jedes Ich als Acteur eben nur die Rolle spielt, die es an dem ihm angewiesenen Orte durchzuführen hat; freilich so, daß damit ein einheitliches Ganze und ein einheitliches Zusammenwirken aller Einzelwesen erzielt wird, als wodurch eben Schleiermacher, indem nach ihm jedes Ich der Repräsentant eines im Ganzen und zur absoluten Totalität nothwendig gehörenden Momentes wird, gerade die Individualität, die Persönlichkeit und die Selbstständigkeit derselben meint erhärten zu können. Aber das ist doch keine Freiheit, so wenig wie jenes der wahre Gott; und die darauf sich stützende Ausführung Romang's läßt zwar indem sie den ihr eigenen Determinismus mit den ethischen Begriffen von Zurechnung, Schuld und Strafe zu vereinigen sucht, scheinbar dem Ethischen mehr Recht widerfahren; aber es geschieht das doch immer nur so, daß pantheistisch das Ich — gegenüber den niederen Existenzen nur mit einer höheren Art von Freiheit begabt — lediglich als ein Durchgangspunkt des Absoluten erscheint. — Was die Späteren betrifft, so haben die Einen, bornirt am Pelagianismus haltend, sich nicht, wir sagten's schon, über den Begriff der formalen Freiheit erheben können, und es klingt z. B. nahe zu komisch, wenn Matth. 15, 19 bei Wegscheider ein Beweis dafür sein soll, daß die Vorsehung nicht mit der menschlichen Freiheit collidire; und die Anderen unterscheiden zwar dem Pantheismus gegenüber mit Recht die ethische Abhängigkeit von Gott von der natürlichen Abhängigkeit, und wissen auf dem ethischen Gebiete von einem gebietenden und einem zulassenden Willen Gottes, welcher Wille zuletzt doch, wenn auch auf Umwegen zu seinem heiligen Ziele kommt: aber es scheint auch hier das Widerstreben des Sünders gegen Gott als ein Act der Freiheit zu gelten, und das Unding der formalen Freiheit ist somit auch hier noch am Leben. Und auch das kann uns nicht befriedigen, wenn Vorsehung und Freiheit darin neben einander denkbar werden sollen, daß ihr Verhältniß zu einander durch das Gleichniß einer menschlichen Regierung erläutert werde, welche „je besser sie sei, desto mehr individuelle Freiheit sie ertrage, sichere und fördere"; als ob ein Staat den individuellen Verbrecher ertragen könnte und ihn nicht vielmehr seiner Freiheit berauben müßte; und immer wieder wird auch diese Meinung nur Sinn haben, wenn wir lediglich die reale Freiheit, d. i. die allein auf Gott sich beziehende, gelten lassen. —

Steigen wir nun von den Höhen der Wiſſenſchaft in die Tiefen des gewöhnlichen Lebens, ſo begegnen uns darin, inſofern dieſes Leben nicht von dem Sauerteige des Chriſtenthums durchdrungen iſt, — freilich auch bei Vielen, die ſich für rechte Chriſten halten — inſonderheit zwei Anſichten, die einander contradictoriſch widerſtreiten, und die nur das gemeinſam haben, daß ſie beide in Widerſpruch ſtehen mit der Lehre der Schrift vom allesleitenden Herrn. Die eine dieſer Anſichten iſt die dem Chriſtenthume ferner ſtehende vom Zufalle, welcher das Geſchehen bezeichnet, das ohne Grund ſich ereignet. Wenn nun aber das einfachſte Nachdenken erkennen muß, daß nichts ohne Grund geſchieht und geſchehen kann, ſo zeigt ſich darin, daß das gewöhnliche Leben nur das zufällig nennen kann, wofür es entweder aus Schwachheit keinen Grund auffinden kann oder aus Trägheit keinen aufſuchen mag; und wir ſehen darum, daß es nicht nur unchriſtlich, ſondern auch unvernünftig iſt, von einem Zufalle zu reden, und daß ich nur dann ein Geſchehen zufällig nennen kann, wenn ich mir es abſichtlich in ſeiner Vereinzelung vorſtelle, ohne auf die objective Verknüpfung deſſelben mit anderen Phänomenalien und die dadurch gegebene größere und geringere Determination Rückſicht zu nehmen. Wie ja das Hippokrates ſchon ausgedrückt hat: ἡμῖν μὲν αὐτόματον, αἰτίᾳ δ' οὐκ αὐτόματον; und Hegel, wir ſagten's ſchon oben, das Zufällige nur geſtattet als ein in der Nothwendigkeit aufgehobenes Moment, wenn es oben hieß: zufällig iſt ein Geſchehen, inſofern es uns in ſeinem Zuſammenhange losgetrennt und in abſtracter Vereinzelung vorgeſtellt wird; nothwendig iſt es, wenn es in ſeinem genetiſchen Zuſammenhange erfaßt wird. Wiſſenſchaft und Chriſtenthum erheben ſich alſo in gleicher Weiſe gegen den Zufall, mit dem nur der Leichtſinnige und der Selbſtſüchtige rechnet, an den nur der Abergläubiſche und der Ungläubige ſich hält.

Die andere Anſicht, die zwar viel chriſtlicher klingt, ja von der großen Menge gar oft für echt chriſtlich gehalten wird, während ſie doch nur islamitiſch iſt, iſt die, welche ſich beſonders bei unglücklichen Ereigniſſen mit dem Ausſpruche tröſtet: „es hat ſo ſein ſollen", als wodurch der Schuldige für das, was lediglich eine Folge ſeiner Nachläſſigkeit, ſeines Leichtſinns, ſeiner Verderbtheit iſt, gern den im Regimente ſitzenden Hergott verantwortlich machen möchte. Nun kann ja gewiß nichts geſchehen, was nicht von Gott gewollt wäre (vgl. oben das Auguſtiniſche contraet praet er voluntatem Dei, und jenen

anderen Ausspruch von demselben Geistesheldeu: „non fit praeter Domini voluntatem, quod etiam contra eius fit voluntatem: quia non fieret, si non sineret; nec utique nolens sinit, sed volens“), aber wir können doch nicht sagen, daß er das Böse, das Unglück an sich gewollt habe, sondern er hat es als vom Menschen selbst verschuldete Folge vorausgegangener Sünden gewollt, sei es zur Züchtigung, sei es zur Erziehung; und wenn wir dann freilich die Urschuld in dem Sündenfalle der ersten Menschen suchen müssen, so ist damit immerhin der Mensch nicht also zum Sclaven gemacht, daß er sündigen mußte, weil es Gottes Wille war, sondern er hat gesündigt, weil er gefangen in seinen Sünden wider Gottes Willen war und er die Freiheit nicht ergriffen hat, die ihm der freimachende Sohn bot, durch welchen er zum Herrn der Sünde werden sollte. Und wenn dann weiter die Frage sich erhebt, warum er eben das ihm gebotene Heil nicht ergriffen hat, so muß ich auf Kap. 1 unserer Schrift zurückverweisen, und im folgenden 4. Kap. müssen wir noch einmal davon handeln. Wir können also, auf jene vorhingenannte Aeußerung des gewöhnlichen Lebens: „es hat so sein sollen“ zurückkommend, unsere Meinung kurz dahin zusammenfassen, daß es von dem Unglücke gilt: es hat so sein müssen, als nothwendige Folge der vorausgegangenen Sünde, aber nicht: es hat so sein sollen, denn Gott will nimmer, daß der Mensch sündige, wohl aber, daß der Sünder, der sich selbst als unfrei unter den Druck der Nothwendigkeit gestellt hat, die nothwendigen Folgen seiner Sünde trage (ohne daß damit gesagt sein soll, daß der nach unseren Begriffen Unglücklichere darum auch der Schuldigere wäre — vgl. Joh. 9—, denn bis dahinein läßt uns der Herr nun einmal die Tiefen seiner Weisheit und Gerechtigkeit nicht durchschauen); während der Freie, Gottgeeinte über diesen Druck erhoben von sich bekennen darf: es hat so sein sollen, denn zu solcher Erhebung bedarf es doch eben vor allem der Gnade des Herrn. Und so ist denn der Christ ebenso fern von der Meinung, es regiere über ihn und sein Geschick ein blinder Zufall, als von der, es dränge ihn eine blinde Nothwendigkeit; nothwendig ist freilich sein Thun und sein Leiden, drückt ihn aber dieses nothwendig, so ist es seine Schuld, da er sich selbst durch seine Sünde unter diesen Druck gestellt hat; denn ist er Herr der Sünde, so ist ihm auch diese Nothwendigkeit, da sie der göttlichen wenigstens ähnlich ist (denn Gott ist nothwendig der Gute), eben

eine Freiheit. So bilden denn, wie wir schon oft gesagt, Freiheit und Nothwendigkeit nicht nur keine Gegensätze, sondern wenn eben „eine in sich widerspruchslose Bestimmtheit Freiheit ist“ (Zezschwitz, Apologie, 3. Vorlesung), so sind Freiheit und Nothwendigkeit so correlat, daß nur, wo mit sittlicher Widerspruchslosigkeit d. i. Nothwendigkeit verfahren wird, Freiheit ist; und daß nur wo Freiheit (d. i. von der Sünde negativ und Einheit mit Gott positiv) ist, solch eine widerspruchslose, nothwendig sich aus sich selbst entwickelnde Bestimmtheit möglich ist. —

Aber wie? erhebt sich nun die Frage, wenn das: „es hat so sein sollen!“ nicht gelten soll, was gilt denn dann von dem Lebensziele des Menschen? stirbt er suo iure oder iure Dei? — Beides, wenn wir es recht fassen. Freilich haben wir gleich im Anfange dieses Kapitels hinweisen müssen auf die Stellen Ps. 139, 16; Ps. 90, 4, Sir. 11, 14; 2. Mos. 32, 32 u. Ps. 69, 29, in denen gelehrt wurde, daß Leben und Tod des Menschen in Gottes Hand stehen, und daß die Zahl seiner Monden ihm schon bestimmt gewesen sei, ehe er nur bereitet ward, wie es ja auch Hiob 14, 5 heißt: „Er (der Mensch) hat seine bestimmte Zeit, die Zahl seiner Monate stehet bei dir; du hast ein Ziel gesetzet, das wird er nicht übergehen.“ Und wenn Act. 17, 25 von Gott es heißt, daß er „Jedermann Leben und Odem allenthalben giebt,“ nun so ist doch damit auch das ausgesprochen, daß der damit Begabte das Gegebene nur so lange behält, als Gott es ihm läßt; also wird auch hierin immer wieder das Lebensende lediglich von Gott abhängig gemacht; und Quenstedt weist hierbei noch auf Stellen hin, wie Gen. 47, 29, wo es heißt: „da nun die Zeit herbeikam, daß Israel sterben sollte;“ oder auf Ps. 55, 24: „Die Blutgierigen und Falschen werden ihr Leben nicht zur Hälfte bringen,“ wo also das Lebensziel gekürzt wird; auf Ps. 102, 25: „Mein Gott, nimm mich nicht weg in der Hälfte meiner Tage,“ wo also David um Abwendung dieser Kürzung bittet; auf Jes. 38, 5: „Ich will deinen Tagen noch fünfzehn Jahre zulegen,“ wo also das Lebensziel hinaus geschoben wird; ja auf 1 Kön. 17, 22, wo dem bereits todten Sohne der Wittwe zu Zarpath auf das Gebet des Elias eine neue Reihe von Lebensjahren gegeben wird. Es scheint somit für das ius des Menschen bezüglich seines Lebensendes nichts übrig zu bleiben. Aber gerade einige der letztangezogenen Stellen wie wenn Jes. 38, 5 dem Hiskia auf sein Gebet das Leben verlän-

gert wird, wozu noch Stellen wie Exod. 20, 12; Spr. Sal. 3, 2 u. 4, 10; und ebenso Weish. Sal. 4, 10, f. u. a. zu vergleichen sind; oder wie wenn Ps. 55, 24 die Blutgierigen und Falschen schon vor der Hälfte ihres Lebens sterben müssen, wozu ebenfalls noch Stellen wie Gen. 9, 6 u. 38, 7; Exod. 22, 18 f.; Deut. 28, 20 f.; 1 Sam. 25, 38; Jerem. 28, 16 u. a. zu vergleichen sind — gerade solche Stellen scheinen doch Etwas der Freiheit beziehentlich der Unfreiheit des Menschen in Betreff seines Lebenszieles zu retten; und es ist gerade darin eine Andeutung gegeben, wie der hier heraustretende scheinbare Widerspruch zwischen Freiheit und Vorsehung zu lösen ist. — Für jetzt begnügen wir uns, darauf hingewiesen zu haben, und wenden uns vielmehr nun zur historischen Entwickelung unseres jetzigen Problems.

Daß der Islam jedem einzelnen Menschen sein Lebensziel fest und unwiderruflich aufgestellt sein läßt, ist bekannt, und für den äußerlichen Erfolg des Muhamedanismus ist der Glaube an diese Lehre nicht ohne Bedeutung gewesen. Aber das Christenthum, das den liebreichen Gott und Vater im Himmel nicht so starr und unerbittlich dem Menschen gegenüber sich denken konnte, hat, zwar festhaltend an dem Gedanken der Schrift, daß Leben und Tod in Gottes Hand stehen, sich doch zu jener Behauptung nicht verstehen wollen; und abgesehen von dem Früheren, hat unter den Theologen der Reformation namentlich Aegidius Hunnius die Frage, ob ein terminus vitae a Deo praefixus anzunehmen sei, ausführlich erörtert. Er bejaht nämlich zwar die Frage, will jedoch nicht einen solchen terminus aus einem absoluten Rathschlusse Gottes, der eine unvermeidliche Nothwendigkeit der Stunde und Art des Todes bestimme, gelten lassen, sondern behauptet, es sei diese Nothwendigkeit theils aus dem untrüglichen und gewissen Vorauswissen Gottes, theils aus der Fürsehung, zwar nicht absolut betrachtet, aber mit Rücksicht auf die Mittelursachen, welche natürlich, oder durch den freien Willen des Menschen, oder von außen her sich ereignen, zu definiren. Er schließt daher, das menschliche Lebensziel sei zwar rücksichtlich der göttlichen Providenz fest und gewiß, aber nur nicht fatalistisch, und darum seien weder die Uebung frommer Gebete für Erreichung eines langen Lebens, noch die Verheißungen und Drohungen bezüglich der Verlängerung und Verkürzung des Lebenstage, noch die Wissenschaft und Kunst der Aerzte etwa umsonst. — Die nachfolgenden Dogmatiker haben

diese Lehre noch weiter ausgebildet, indem sie, z. B. Hollaz, es ausgesprochen haben, daß die göttliche Fürsehung den Beginn, den Fortgang und das Ende des Lebens ordne. Das letztere weiß Gott untrüglich voraus. Vorausbestimmt aber ist das Lebensziel nicht durch ein absolutes Decret, das etwa allen Mittelursachen vorausginge oder sie ausschlösse, sondern durch ein hypothetisches und geordnetes Decret, das in den natürlichen und geschichtlichen Zusammenhang jener Mittelursachen gegründet und nach ihrer Beschaffenheit gebildet ist. Darum unterscheiden sie auch ein vorhergehendes (antecedens) oder natürliches Lebensziel, das durch die Lebenskraft eines jeden Menschen bestimmt wird, und ein nachfolgendes (consequens) oder außernatürliches, das durch die besonderen Einwirkungen Gottes bedingt wird; und dieses letztere ist ihnen eben hypothetisch, indem es die Rücksicht auf Frömmigkeit oder Gottlosigkeit und auf den Gebrauch oder die Verachtung der Arzneimittel in sich schließt. — Wir werden freilich durch das alles nicht wesentlich gefördert, denn einmal tritt uns der bereits früher zurückgewiesene Irrthum des Vorauswissens Gottes unterschieden von dem Vorausbestimmen desselben entgegen, das, wenn es auch die Mittelursachen gelten läßt, doch das freie Walten derselben zu einem nur imaginär freien, also den Tod doch zu einem unabweisbar bestimmten Fatum macht; und dann läßt die zuletzt genannte doppelte Art des Lebenszieles doch auch die Mittelursachen, wie schon mehrfach gerügt, zu selbstständig erscheinen; und Gott der Herr selbst tritt viel zu äußerlich in der Art seines hypothetischen Rathschlusses an das Leben des Menschen heran. — Später ist man wiederholt auf dieses Problem vom Lebensziele des Menschen zurückgekommen, und Ammon z. B. behauptet in seiner Summa, „beweglich müsse das Lebensziel den Menschen erscheinen, damit sie nicht in die Stricke der Verzweiflung fielen; daß es jedoch fest und von Gott bestimmt sei (Matth. 10, 29), der Natur, dem Charakter, dem Heile des Einzelnen entsprechend, das lehre das Wesen der Providenz und die gewisse Ordnung der Dinge hinreichend;“ ohne daß damit freilich für die Beantwortung der Frage selbst nur das Geringste gewonnen ist.

Und wenn wir dann endlich an den Selbstmord denken, so kann uns des schon erwähnten Hunnius darauf bezügliche Erklärung, auch den Selbstmördern habe Gott ihr Lebensziel vorausbestimmt, aber nicht durch einen absoluten und allen Ursachen vorausgehenden

Rathſchluß, ſondern in Rückſicht und Beziehung der vorausgegangenen Gottloſigkeit und Unbußfertigkeit, welche Rückſicht die Stelle der Strafe überhaupt einnimmt*), immer wieder nicht befriedigen, denn es tritt uns ebenſo hier immer wieder der Irrthum des Vorauswiſſens entgegen, wenn auch andererſeits richtig die neue Sünde als Strafe der alten gefaßt wird. —

Auf den richtigen Weg bringt uns der tiefgründende Zezſchwitz in ſeiner ſchon angezogenen Apologie des Chriſtenthums, in welcher er (Vorleſung 9) den ungeheuren Irrthum derer nachweiſt, die in dem Selbſtmorde die höchſte Freiheit finden, mit dem älteren Plinius den Selbſtmord des Menſchen höchſte, die Götterfreiheit überragende That nennen, und mit Fauſt, als er die Giftphiole an den Mund ſetzt, rufen möchten:

„Hier iſt es Zeit, durch Thaten zu beweiſen,
Daß Manneswürde nicht der Götterhöhe weicht —
Vermeſſe dich, die Pforten aufzureißen,
Vor denen jeder gern vorüberſchleicht.“

„Und dabei doch,“ heißt es dort, „das Beben vor dem engen Munde des Durchgangs, um den die ganze Hölle flammt, und der Zwang zur Heiterkeit bei dem Entſchluſſe, etwa auch in das Nichts zu zerfließen. Kann man den menſchlichen Geiſt ſeiner Verirrungen in dem, was ihm Freiheit heißt, ſieghafter überführen, als der Menſch es gethan durch dieſe eigen gezogenen Konſequenzen? Der Selbſtmord: der Triumph der Gott ſich entwindenden Freiheit! Eine Freiheit, die nur als Flucht ſich zu ſchützen, als Flucht in ein erhofftes Nichtſein ſich zu behaupten weiß. Eine Freiheit, die ſich ſelbſt das Leben nimmt! Iſt's mehr Tragik oder mehr Ironie?“ —

Und damit kehren wir nun zu unſern alle unſere Abhandlungen über die menſchliche Freiheit durchziehenden Grundbegriffen zurück: Gott hat den Selbſtmord des Sünders nicht voraus gewußt und nicht voraus beſtimmt, wie er denn überhaupt nichts voraus weiß und beſtimmt, da der Begriff der Zeit auf ihn keine Anwendung findet; ſondern wie der Tod ja überhaupt der Sünde Sold iſt, ſo iſt er in der ſündhafteſten Art ſich ſelbſtgegeben, aber auch Sold für

*) Iis, qui αὐτοχειρίᾳ vitam suam praecidant, terminum hunc certe etiam Deum praefinisse, verum non absoluto aliquo omnesque causas antegrediente decreto, sed intuitu et respectu praeeuntis impietatis et im poenitentiae, qui respectus poenae locum omnino obtinet.

die größten Sünden. Und wenn nun auch wohl die Selbſtmörder vorher nicht die größten Sünder waren; wenn mancher wohl mehr unſer Mitleid als unſere Gerechtigkeit herausfordern möchte: wir vermögen es ja nimmer in die Tiefen der Weisheit Gottes hinein zu bringen, nach welcher er ſcheinbar hart oft gerade die für die Sünden der Väter büßen läßt, die beſſer zu ſein ſcheinen als ihre Erzeuger; und nur das Eine tritt uns hier als gewonnene Wahrheit entgegen, daß in Bezug auf den Selbſtmörder gar nicht an einen Conflict zwiſchen göttlicher Vorſehung und menſchlicher Freiheit gedacht werden kann, da der Selbſtmord nimmermehr als ein Act der Freiheit gelten kann, ſondern nur als der der höchſten Gebundenheit in das Weſen der Sünde, die in ihrer tiefſten Verblendung gleich dem durch Feuer gereizten Scorpion ſich ſelbſt mit ihrem Giftſtachel tödtet und ſo, wider Willen den Willen Gottes an ſich vollziehend, ſich ſelbſt aus einem Nichtſeinſollenden zu einem Nichtſeienden macht.*) So wenig nun Gott die Sünde gewollt hat, ſo wenig hat er auch die Folge derſelben, den Selbſtmord, an und für ſich gewollt; aber geſchehen iſt er doch nur, weil ihn Gott wollend zugelaſſen hat, damit ſeiner Gerechtigkeit Recht geſchehe, ohne daß damit der Menſch ein Recht gewänne, den im Selbſtmorde vollführten Frevel von ſich auf Gott zu wälzen. —

Und ſo gewinnen wir von hieraus einen Einblick auf die Art, wie ſich Gottes Vorſehung zur Beſtimmung des menſchlichen Lebenszieles verhalte. Von einem Voraus müſſen wir, wie ſchon erwähnt, auch hier als anthropomorphiſtiſch in Bezug auf Gott abſehen. Hätten die erſten Menſchen nicht geſündigt, ſo wären ſie nicht geſtorben, und wenn auch ihr Leib, weil irdiſch und darum dem Wechſel unterworfen, etwa eine gewiſſe Umbildung zu einer gewiſſen Zeit erfahren haben würde, ſo würde doch dieſelbe eine ganz andere geweſen ſein,

*) Vergleiche hierzu die Dämonen bei den Gadarenern, die in ihrer blinden Wuth in dem Hineinſtürzen der Säue in das Meer ihre eigene Behauſung vernichten, und ſo unbeabſichtigt an ſich und an den unempfänglichen Gadarenern zum Strafgerichte werden. Wenn Strauß dagegen geltend gemacht hat, daß die Dämonen als ſehr dumme Teufel gehandelt hätten, wenn ſie ihre neue Behauſung gleich wieder vernichtet hätten, ſo iſt ja in der That der Teufel bei aller ſeiner Schlauheit doch als dumm zum Sprüchworte geworden, da er nicht einmal ſehen kann, wie all ſein Wüthen und Anſpringen wider den Willen des allmächtigen Gottes doch nur dazu dienen muß, jenen Willen um ſo raſcher zur vollendeten Thatſache werden zu laſſen. Iſt es bei Strauß anders?

als der Vorgang jetzt ist, den wir Tod nennen. Nun aber durch die Sünde die ganze Natur sammt dem Wesen des Menschen entstellt ist, nun ist durch die sich selbst vernichtende Sünde allem Geschaffenen der Stempel der Vernichtung aufgedrückt; und auch der Mensch muß derselben, nämlich der Vernichtung, früher oder später weichen. Wäre er auch ganz frei in unserem Sinne d. i. gotteins und sündlos, er müßte doch — ist ja eben der Gottessohn auch gestorben — sterben, weil die Natur noch nicht vom Fluche der Sünde erlöst ist; aber sein Sterben erscheint dann als seine freie That, da er, eins mit Gott, seine Freiheit eben darin findet, den Willen Gottes in allewege frei an sich geschehen zu lassen; während der Sünder, der nach vulgärem Begriffe frei schaltend durch sündhaftes Leben sein Leben kürzt, lediglich ein Knecht der Sünde ist und darum auch gerade den Tod, der doch als seine frei gewollte That erscheint, auf das Entsetzlichste fürchtet. Vom Freien gilt es so ganz entschieden, daß er, wie wir oben sagten, suo iure und iure Dei stirbt, denn ihm ist beides identisch; vom Sünder aber ebenso entschieden, nur daß das suo iure bei ihm nicht als frei gewolltes, sondern, den Begriff des ius schärfer gefaßt, als Gott gegeben erscheint, insofern der Tod — wir sagten's schon — der Sünde Sold ist. Und so ist ja gewiß von Gott das Lebensziel jedes einzelnen Menschen fürsehend geordnet, da nichts auf der Erde ohne ihn geschehen kann, aber doch also, daß der Grund dieser Bestimmung, weil durch die Sünde gegeben, äußerlich an ihn herangetreten ist.*) Will man das einen hypothetischen Rathschluß Gottes nennen, so müssen wir das auf uns nehmen, nur verneinen wir ganz entschieden, daß dieses Hypothetische lediglich in den Mittelursachen gegeben sein soll (s. o.), sondern sagen: Hypothetisch, weil ursprünglich nicht von Gott gewollt, ist der Tod überhaupt, und so auch der Tod jedes Einzelnen, und absolut nur der Rathschluß Gottes, der den ganzen Weltzweck, das von Ewigkeit her gesetzte Ende aller Dinge in sich schließt. Und so collidirt denn, wie schon dargethan, die Freiheit des Menschen auch in Bezug auf das Lebensende nicht mit der göttlichen Vorsehung, sondern das Lebensende ist lediglich ein von der Menschheit verschuldetes und darum von Gott geordnetes; also da eintretend, wo der göttlichen Vorsehung nicht die Freiheit des Menschen, sondern

*) Vgl. hier das oben angedeutete Biblisch-Theologische dieses Abschnittes.

seine Gebundenheit unter die Sünde begegnet. Steht dem etwa der Tod des sündlosen Gottessohnes entgegen? Wir haben schon vorhin darauf hingewiesen, daß unser Herr Jesus Christus, eben weil er den Menschenleib an sich genommen, auch damit die durch den Sündenfall gegebene Vergänglichkeit desselben an sich nahm; und dann ist er ja eben gekommen, die Sünden der ganzen Welt und den Fluch derselben auf sich zu laden, und eben deshalb ist er, gewissermaßen der größte, der Weltsünder, auch so schmach- und schmerzensvoll gestorben, daß er mit seinem Tode den Sold unserer Sünden zahlte und uns das Leben wenigstens im höheren Sinne gewänne. Und so gilt's denn immer wieder, durch Christum frei zu werden von der Sünde, damit unser Lebensende uns je mehr und mehr als ein gesetztes erscheine, und doch unser Wesen sich so wenig dadurch beschränkt finde, daß es vielmehr in dem demüthigen Absterben nach Gottes Willen seine wahre Freiheit erkenne und gewinne.

Und nun der Begriff der Vorsehung selbst. Sie ist die Thätigkeit Gottes, vermöge welcher er das Geschaffene seinem Endzwecke zuführt, dem nämlich, daß das höchste Gut, i. e. Gott selbst, je mehr und mehr auch in dem Geschaffenen zur Verwirklichung komme. Die Dogmatik hat dieser Vorsehung dann verschiedene affectiones zugeschrieben, indem sie dieselbe allgemein, gütig, heilig und gerecht, weise, unbegreiflich genannt hat, welche Affectionen lediglich allgemeine Eigenschaften Gottes sind, speciell übertragen auf die Vorsehung. Ebenso hat die Dogmatik actus der Providenz unterschieden, nämlich bleibende Acte (actus immanentes), und zwar a) *πρόγνωσις*, Präscienz, das Vorherwissen dessen, was dem Geschaffenen zuträglich ist, b) *πρόθεσις*, Rathschluß, den Vorsatz, dieses als zuträglich Erkannte auch auszuführen; und einen vorübergehenden Act (actus transiens), die *διοίκησις*, die executio, die thatsächliche Ausführung des Erkannten und Gewollten: Unterschiede, die als völlig anthropomorphistisch in Gott gar nicht gemacht werden können. Weiter wurde bezüglich des Objectes der Vorsehung, wie schon früher erwähnt, eine universelle oder generelle, die sich auf Alles, eine specielle oder particulare, die sich auf das Menschengeschlecht, und eine specielliste oder singulare, die sich nur auf die Frommen bezieht, unterschieden; und insofern darin die Erkenntniß latent ist, daß die natürliche Nothwendigkeit eine andere ist als die ethische, und der Fromme sich anders gegen die göttliche Vorsehung stellt als der Sünder, da jener mit ihr, dieser

wider ſie handelt, wodurch auch ein ander Verfahren der Vorſehung ſelbſt bedingt iſt, können wir dieſen Unterſchied wohl gelten laſſen; nur tritt dabei die Gefahr ſehr nahe, den Begriff der Vorſehung als einer einheitlichen zu verlieren und zu vergeſſen, daß ebenſo die natürliche Nothwendigkeit, als das gottwidrige Böſe zuletzt doch dem Weltzwecke Gottes dienen und, ſo oder ſo, entweder verklärt oder vernichtet, dem einheitlichen Ganzen ſich unterordnen müſſen.*) Der endlich hinſichtlich der Mittel aufgeſtellte Unterſchied zwiſchen einer providentia ordinaria s. mediata und einer providentia extraordinaria s. immediata et miraculosa muß immerhin als ein deiſtiſch-verwegener bezeichnet werden, denn wenn die erſtere die den Naturgeſetzen folgende, die andere die über dieſelben hinausgehende beziehentlich ihnen widerſprechende Thätigkeit der göttlichen Vorſehung ausdrücken ſoll, ſo kommen wir dabei auf die Einbildung des Menſchen hinaus, von der wir ſchon oben bei den Wundern kürzlich gehandelt haben, auf die Einbildung jenes Menſchen, welcher es unternimmt das Wirken Gottes in der Natur vollſtändig aufzuſpüren und gewiſſermaßen die Geſetze feſtzuſtellen, an die Gottes ſelbſtherrliche Thätigkeit in der Natur ſich binden müſſe; und ebenſo heißt es doch im Grunde Gott von der Welt unchriſtlich trennen, wenn in Gott ſelbſt eine unmittelbare und mittelbare Offenbarung ſeiner Providenz gelegt wird, da ja der ſo gemachte Unterſchied eben immer nur durch die unvollkommene Erkenntniß und Erfahrung des Menſchen bedingt iſt, und die mittelbare Providenz doch immerhin eine die Mittelurſachen unmittelbar beherrſchende, und ebenſo die unmittelbare immerhin eine die Mittelurſachen gebrauchende iſt. Wir laſſen darum alle dieſe Schematiſirungen der göttlichen Vorſehung fallen und begnügen uns einfach mit der oben gegebenen Definition, daß die göttliche Vorſehung die Thätigkeit Gottes iſt, vermöge welcher er alles Exiſtirende dem Weltzwecke d. i. der Verwirklichung des höchſten Gutes zuführt.

Ebenſo können auch die ſogenannten Beweiſe für die göttliche Vorſehung nur eine untergeordnete Bedeutung für uns haben. Denn betrachten wir nun 1) den kosmologiſchen, der, den Satz vom zureichenden Grunde obenan ſtellend, den letzten Grund alles Geſchehens in einer in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt nothwendigen Urſache d. i. Gott findet, wobei freilich dieſes πρῶτον κινοῦν eben-

*) Davon bald noch ein Mehreres.

ſowohl das Abſolute der Pantheiſten, als der Gott und Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti ſein kann; oder 2) den teleologiſchen, der aus den zahlloſen Beweiſen einer vortrefflichen Ordnung und einer die Dinge und Ereigniſſe unter ſich nach gewiſſen Geſetzen verbindenden und zu gewiſſem Ende führenden Weisheit, die in der äußeren Natur der Dinge (phyſiko-theologiſcher) und in der Geſchichte des Menſchengeſchlechts (hiſtoriſch-theologiſcher) ſichtbar wird, auf einen alles lenkenden Gott ſchließt, während doch ein ſchon religiösgeſtimmtes Gemüth dazu gehört, um eben in jenen Ereigniſſen eine Thätigkeit Gottes zu finden; oder 3) den moraliſchen, der aus dem Vorhandenſein des Gewiſſens ebenſo wie die Exiſtenz des Schöpfers deſſelben auch das folgert, daß derſelbe Schöpfer auch dem von ihm gegebenen Sittengeſetze endlich den Sieg gewinnen müſſe; woraus ja freilich immerhin auch nur die Exiſtenz einer Fichte'ſchen moraliſchen Weltordnung folgen könnte; und endlich 4) den eigentlich-theologiſchen, der aus der Unveränderlichkeit Gottes auch die Unveränderlichkeit ſeines Schöpfungszweckes und die nothwendige Verwirklichung deſſelben folgert; wobei freilich nöthig wäre, einmal, daß uns der Schöpfungszweck ganz bekannt wäre und ebenſo die volle Ausführung deſſelben, was ja eben menſchliches Erkennen und Erfahren gänzlich überſchreitet, und dann, daß man eben religiös genug iſt, einen ſolchen Schöpfungszweck überhaupt gelten zu laſſen — betrachten wir alſo, ſage ich, alle dieſe Beweiſe, ſo beweiſen ſie eben nur für den Gläubigen, der keiner Beweiſe bedarf, aber nicht für den Ungläubigen, der vielmehr aus der Unzulänglichkeit dieſer Beweiſe ein Recht herleitet, der Sache zu mißtrauen, die nach ſeiner Meinung keine beſſeren Kämpfer für ſich ins Feld ſchicken kann. Glaubensſachen laſſen ſich einmal nicht mathematiſch beweiſen, aber trotzdem wohnt ihnen eine ebenſo große Gewißheit inne wie den mathematiſchen Sätzen, ja eine größere als den Erkenntniſſen der ſinnlichen Weſenheiten, da dieſe letzteren uns nur durch unſere, als täuſchende Vermittler erkannte Sinne exiſtent werden, während der Glaube, in ſich ſelbſt gewiß, unerſchütterlich an den Dingen hält, die ſo mit ſeinem Weſen verwachſen ſind, daß er ohne ſie ſelbſt nicht beſtehen würde, da er doch andererſeits bei der anerkannten Mangelhaftigkeit aller menſchlichen Verſtandes-Erkenntniſſe ſein entſchiedenes Recht hat; und die Vernunfterkenntniſſe des Menſchen haben doch unzweifelhaft — wir ſagten's ſchon — eine eben ſo große Gewißheit wie die

mathematiſchen, da die letzteren nur auf Abſtraction, die erſteren auf Intuition, die freilich nur dem gläubigen Gemüthe wird, ja im gewiſſen Sinne auch auf Induction beruhen, die fort und fort auf das gläubig Geſchaute neue, hellere Lichtſtrahlen fallen läßt. —

Und nun — und damit kommen wir an das Ende dieſer unſerer Unterſuchung — die Frage: Wie vereinigt ſich unſer Begriff der göttlichen Vorſehung mit unſerm ſo oft ſchon aufgeſtellten Begriffe von der menſchlichen Freiheit, welcher letztere lediglich die ſogenannte materielle gelten läßt? Wir können nach alle dem Vorausgegangenen hier kurz ſein.

Gott lenkt und leitet und ordnet alles, auch das Böſe, daß es zum rechten Ende komme. Iſt der Menſch wahrhaft frei, ſo iſt ſein Wille, weil eins mit ſeinem Grundweſen, das eben göttlich iſt, auch eins mit Gott; und es findet ſo zwiſchen ſeiner Freiheit und der göttlichen Providenz keine Colliſion ſtatt. Iſt er ein Sünder und alſo unfrei, ſo kann gar nicht gefragt werden, wie ſich dann göttliche Vorſehung und menſchliche Freiheit zu einander verhalten, da ja eben die letztere dann nicht exiſtirt. Der Sünder hat einfach, ſein wahrhaft menſchliches Weſen verläugnend, ſich dem Naturmechanismus untergeordnet, und nothwendig treffen ihn nun die Folgen, welche die durch die Sünde geſchehene Verletzung auch der Natur nach ſich zieht. Denn nimmermehr dürfen wir Gottes- und Weltreich, Geiſtliches und Leibliches ſo ſcharf von einander trennen, wie es ſo häufig geſchieht, und immer wird ein geiſtiger Gewinn auch im Leiblichen ein Vortheil und ein geiſtiger Schaden auch im Leiblichen ein Verluſt ſein. Der Sünder hat ſich alſo ſelbſt unter den Naturmechanismus geſtellt und erfährt nun, was dieſer Gott „gewollt“*) über ihn verhängt; aber immer zeigt ſich doch auch darin die göttliche Weisheit und Gnade, daß eben durch die Vorſehung der Sünder aus dieſer Unfreiheit herausgeriſſen und zur rechten Freiheit geführt werden ſoll. Wo der Herr iſt, da iſt Freiheit; wo er nicht iſt, da iſt nur eingebildete Freiheit, in Wahrheit Knechtſchaft. Willſt du darum, mein Chriſt, frei ſein, ſo bleibe bei ihm, du biſt gewiſſermaßen ein Gehülfe ſeiner fürſehenden Thätigkeit, du machſt, daß ſein

*) Das gilt's wohl zu beachten, damit es nicht ſcheint, als ſtellten wir, wovon ſogleich nachher, den Naturmechanismus Gott und ſeiner Vorſehung ſelbſtſtändig gegenüber.

Weltendzweck an dir und vielleicht an deiner Umgebung um ſo eher zur Erſcheinung kommt und ſich darlebt, und nimmermehr wirſt du dich, ſo frei von der Sünde, unfrei fühlen in deinem dir ſelbſt und Gott getreuen Weſen. Willſt du das aber nicht, meinſt du deine eigenen Wege gehen zu können; ſo gehſt du die Wege der Unfreiheit. Wohl läßt dich der Herrr nicht aus den Augen, aber aus der geiſtigen Noth, in die du dich geſtürzt, wird auch leibliche; die Uebel des Leibes drücken dich, weil du das größere Uebel der Seele an dir trägſt, dir gebricht die Kraft durch Nutzung zum Guten und durch Gott-geſtärktes, demüthiges Ertragen dich zum Herrn derſelben zu machen, und du mußt ſehen, wie der Gott, den du verläugneſt, ſcheinbar deine Verläugnung gelten läßt und dich hinabſtößt in das ungöttliche mechaniſche Treiben des natürlichen Lebens. Und willſt du dich etwa entſchuldigen, daß ja alles: deine natürliche Beſchaffenheit, deine Umgebung, deine Verhältniſſe, der Zwang der Ereigniſſe, dich zur Sünde gedrängt hätten, und wenn Gott alles lenke, ſo ſei alſo auch das von ihm gelenkt worden, und im Grunde ſei alſo er und nicht du verantwortlich für deine Sünde: ſo wiſſe: kein Menſch *muß* ſündigen, er *ſoll* es auch nicht, und wenn er dem, womit die Vorſehung ihn in Verbindung bringt, unterliegt, ſo iſt es ſeine Schuld und nicht die der Vorſehung. Dieſe will ja eben, daß ihr Weltzweck, die völlige Verwirklichung des höchſten Gutes durch dich gefördert werde, und du willſt ſie dafür verantwortlich machen, daß du dieſe Verwirklichung hemmſt? Mit gleichem Rechte könnteſt du die Sonne, wenn du ihr jählings unvorſichtig in das glühende Auge ſchauſt, dafür verantwortlich machen, daß ſie dich blendet, und den Blitz, daß er dich niederſchmettert, wenn du dich abſichtlich ihm in den Weg ſtellſt. Gott will alles zum köſtlichen Endziele lenken: nun ſo laß dich von ihm lenken, ſo biſt du frei, denn du dienſt deiner eigenen Verklärung und kommſt mit dem Ganzen dereinſt gewiß zur herrlichen Vollendung! —

Doch genug. Wir wiederholen: Gott lenkt alles; und haben wir vorhin geſagt: auch das Böſe, ſo ſprechen wir nun: auch das Aeußere, das Leibliche, das natürlich Nothwendige, das, was wir vorhin ſagten, dem Naturmechanismus Unterliegende. Ob wir da- oder dorthin gehen, ob wir eine Reiſe machen oder daheim bleiben, ob wir des einen Tages eine Stunde eher oder ſpäter an unſere Arbeit gehen, als des andren, ob wir an einem Tage früh oder ſpät, viel

oder wenig essen, ob wir das oder jenes Kleid anlegen und Anderes, für ganz unbedeutend oder gleichgültig Gehaltenes: alles das ist nicht so von ungefähr gekommen, sondern ein neu sich anhängendes Glied an eine Kette vorausgegangener Ereignisse, die wiederum durch uns oder auch anderswoher bedingt sein können.

Aber fallen wir mit dem letzten Satze nicht ganz aus unserem bisherigen Denken heraus? Erst soll alles von Gott abhängen, und nun reden wir gleich den Fatalisten des Alterthums und der Neuzeit von einer ununterbrochen fortlaufenden Kette von Ereignissen, von denen eins das andere bedingt? Opfern wir denn damit unser ganzes bisheriges Denken nicht auf Gnade und Ungnade der Meinung, die alles auch menschliches Geschehen lediglich als einen Naturproceß faßt? Erst in diesen Tagen wieder ist ein Schriftchen erschienen: „die Freiheit des menschlichen Willens und die Einheit der Naturgesetze" (J. C. Fischer), dessen Hauptinhalt ist, daß unser Wille naturnothwendig bedingt und jeder einzelne Willensact ein Naturproceß und, wie jeder Naturproceß, dem universalen Weltgesetze von Ursache und Wirkung unterworfen ist; und die Zeitungen preisen das, was schon im uralten Heidenthume nicht mehr neu war, ja von demselben damals schon dadurch, daß die Tragiker und die Stoiker diese Naturnothwendigkeit als eine vernünftige erkannten, überwunden worden war — die Zeitungen preisen das als etwas Neues und als die rechte Erkenntniß des Wesens des menschlichen Willens, was doch gar kein Wille ist. Freilich hat auch Göthe gesagt:

„Nach ewigen ehernen
Großen Gesetzen
Müssen wir Alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden":

aber jener Naturproceß und diese ehernen und großen Gesetze sind doch eben nur da als Proceß und als ehern und groß durch den großen und unveränderlichen Gott. Und wenn Gottes Vorsehung, mag sie nun auf das Natürliche oder auf das Ethische sich beziehen, eine einheitliche ist und sein muß, soll das Wesen Gottes überhaupt nicht negirt werden (wenn auch die natürliche Nothwendigkeit eine andere ist als die ethische)*): so kann folgerichtig auch die Freiheit

*) Vergl. S. 134.

des Menschen gegenüber dieser Vorsehung nur eine einheitliche sein. Und ist nun weiter die Freiheit, wie wir schon immer gesehen haben, nur als eine ethische möglich, so fällt weiter folgerichtig die Frage, wie sich die sogenannte natürliche Freiheit zur göttlichen Vorsehung verhalten würde, ganz weg. Wenn demnach unser Wille lediglich als ein naturnothwendiger gefaßt wird, so wird damit der Mensch dem Thiere gleichgestellt; man vergißt oder man weiß nicht, daß der Mensch vor allem eine ethische Bestimmung hat, daß er nicht blos Leib sondern auch Geist ist. Diese ethische Bestimmung ist die alles umfassende, und wie wir ihr gegenüber uns verhalten, davon hängt unser Verhältniß zur Naturnothwendigkeit ab; „nothwendig," sagten wir schon einmal, „ist freilich des Menschen Thun und Leiden, drückt ihn aber dieses Nothwendig, so ist es seine Schuld, da er sich selbst durch seine Sünde unter diesen Druck gestellt hat; ist er jedoch Herr der Sünde, so ist ihm auch diese Nothwendigkeit, da sie der göttlichen wenigstens ähnlich ist (denn Gott ist nothwendig der Gute) eben seine Freiheit." Wir läugnen demnach den natürlichen Zusammenhang der Dinge keineswegs, würden wir doch damit Gott selbst zu einem zusammenhangslosen Wesen also zu einem Nonens machen, wir stellen ihn aber für den Menschen unter den ethischen, und sprechen, daß er nur da zwingend (wie in der angezogenen Schrift) auftritt, wo jener ethische Zusammenhang durch den Abfall von Gott zur Sünde zerrissen ist. Eine eigenthümliche Ironie des Allweisen, daß gerade die, welche nichts von der Sünde wissen wollen, unbewußt ihre Macht verkündigen! —

Gott also, sagten wir, lenkt alles; auch das für ganz unbedeutend und gleichgültig Gehaltene im Geschehen ist nur „ein neu sich anhängendes Glied an eine Kette vorausgegangener Ereignisse, die wiederum durch uns oder anderswoher bedingt sein können." Und nun kehren wir unsere frühere Beweisführung von der auf die einheitliche Vorsehung Gottes sich gründenden Einheit in der menschlichen Freiheit um und sprechen an unseren letzten Satz anknüpfend: Wie uns so auf der einen Seite nichts als adiaphoristisch erscheinen kann, denn die Glieder jener Kette müssen doch wohl alle so ziemlich gleich stark sein wenn sie nicht zerreißen soll, und wir haben es ja vor kurzem erst gesagt, daß ein geistiger Gewinn auch ein leiblicher Vortheil, ein geistiger Schaden auch im Leiblichen ein Verlust sein wird, wie das umgekehrte Verhältniß, wenn wir das

Leibliche voranſetzen, wenigſtens im beſchränkten Sinne, auch für richtig wird gelten müſſen — wie uns alſo auf der einen Seite nichts als adiaphoriſtiſch erſcheinen kann, da jedes äußere Thun mit unſerem inwendigen Menſchen in irgend einer Verbindung ſtehen muß, und weiter: dieſelbe That für den Einen ſündhaft, für den Andern ſündlos ſein kann, je nach den Antecedentien der That und des Thäters und der innern Beſchaffenheit des letzteren, ja nach der ſeiner Umgebung*): ſo kann es auch auf der anderen Seite für den alles leitenden Gott und Herrn im Himmel an uns Menſchen nichts Adiaphoriſtiſches geben. Und wenn dann freilich die Augsburgiſche Confeſſion und die Apologie derſelben, ſo wie die enarr. symbol. Nic. dem Menſchen Freiheit in Betreff der locomotiva d. i. der örtlichen Bewegungen in den äußeren Gliedern des Körpers, und ebenſo in Betreff der ſogenannten iustitia civilis d. i. der bürgerlichen Rechtſchaffenheit, die äußerlich das Sittliche dem Unſittlichen vorzieht, zuſchreibt: ſo darf dies doch alles nicht als eine außer Gott exiſtirende Freiheit angeſehen werden, da bezüglich der locomotiva einfach das zu gelten hat, was vorher von den Adiaphoris geſagt wurde,**) und bezüglich der iustitia civilis jene Schriften ſelbſt klar ausſprechen, daß ſo lange jene iustitia nicht aus Gottesfurcht und Liebe und Vertrauen zu ihm hervorgehe, ſie Gott nicht wohlgefällig ſei; und das will ſagen: ſie iſt bei allem Scheine der Freiheit doch kein Product des wahren Weſens derſelben; und Gott kann nimmermehr irgend Etwas unter ſich exiſtiren laſſen, was ihm gleichartig, weil frei, und doch ihm gerade entgegengeſetzt, weil böſe, wäre. Damit iſt auch nach der einen Seite

*) Vergl. Röm. 14, 2 ff. 1 Cor. 8, 7 ff.

**) Augustana art. XVIII, 4 ff. „Haec totidem verbis dicit Augustinus lib. III. Hypognosticon: Esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus, habens quidem iudicium rationis, non per quod sit idoneum in iis, quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aut certe peragere: sed tantum in operibus vitae praesentis tam bonis, quam etiam malis. Bonis dico, quae de bono naturae oriuntur, i. e. velle laborare in agro, velle manducare et bibere, velle habere amicum, velle habere indumenta, velle fabricare domum, uxorem velle ducere, pecora nutrire, artem discere diversarum rerum bonarum, vel quid quid bonum ad praesentem pertinet vitam. Quae omnia non sine divino gubernaculo subsistunt, imo ex ipso et per ipsum sunt et esse coeperunt. Malis vero dico, ut est, velle idolum colere, velle homicidium etc.

hin dieſe ſogenannte Freiheit, die, beſtände ſie in der That, doch nur Willkür wäre, nach der andern die Macht des Satans negirt, und derſelbe iſt ſo in Wahrheit der dumme Teufel, weil er meint frei gegenüber dem ſchalten zu können, dem er doch — gefangen in ſeinen eigenen Schlingen — dienen muß; und immer und immer wieder kommen wir auf unſren grundlegenden Satz zurück, daß wir nur frei ſind, ſo weit wir göttlich ſind; und daß darum die göttliche Vorſehung gar nicht in Widerſpruch mit der wahren menſchlichen Freiheit treten kann, weil der wahrhaft Freie das will, was Gott will, und er in jedem Momente, in dem er etwas Anderes wollte, aufhören würde, frei zu ſein.*)

Wie die Freiheit der chriſtlichen Völker gegenüber der Vorſehung Gottes ſich verhalte, kann eigentlich gar nicht gefragt werden, da dieſe Völker, aus freien und unfreien (d. i. unſerm realen Freiheitsbegriffe nach) Individuen gemiſcht, in ihren einzelnen Theilen ſich verſchieden gegen die göttliche Vorſehung verhalten müſſen, und im Chriſtenthume die Macht des Individuellen ſo groß iſt, daß ein jeder Knecht für ſich ſeinem Herrn ſteht oder fällt (Röm. 14, 8). Aber das Chriſtenthum will doch auch ein gemeinſchaftsbildendes ſein und erkennt demgemäß auch die beſtehenden Gemeinſchaften wie z. B. eben die der Völker an. Und wenn nun freilich immerhin im Leben der Völker nur einige wenige leitende Perſonen gelten, und wir darum ſagen müſſen, daß durch das Verhältnis dieſer Perſonen zur göttlichen Vorſehung das der Völker als Völker vorzugsweiſe bedingt iſt; ſo wiſſen wir aber auch wieder auf der anderen Seite, daß jene leitenden Perſonen in ihrem Denken und Wollen gerade ſo recht ingenuine Kinder ihrer Zeit ſind**) und eben um deswillen von dem Geiſte ihrer Völker getragen werden. So wird das Specielle (Individuelle) durch das Generelle und umgekehrt das

*) Damit fällt auch einfach der Begriff des ſogenannten Sittlich-Erlaubten, der eine Laxheit des Verhältniſſes zwiſchen Gott und dem Menſchen involvirt, die es für möglich hält, daß Etwas außer Gott ſein kann, ohne wider ihn zu ſein, während das Ethiſche doch nur in der Einheit mit Gott gegeben iſt.

**) Denn auch die ſcheinbar ganz Neues auf den Plan bringenden haben im Grunde nur das, freilich große, Verdienſt, mit ſcharfem Blicke das im Leben der Völker gerade Schlummernde erkannt und zum lebendigen Bewußtſein gebracht zu haben.

Generelle durch das Specielle bedingt; und wenn es freilich in Beziehung auf die göttliche Vorsehung nur ein Nothbehelf ist, zwischen einer generellen und einer speciellen Vorsehung zu unterscheiden (s. o.), von denen die erstere sich auf das Geschaffene überhaupt, die letztere auf das Menschengeschlecht sich bezieht; wenn es demnach auch nicht richtig wäre, die auf die Völker sich beziehende Vorsehung von der auf die Einzelnen sich beziehenden, wenn auch nur in der Vorstellung, zu sondern, da ja die Vorsehung für das Ganze eben nothwendig die für die Theile desselben in sich schließt: wir sind doch andrerseits gezwungen den Menschen auch in seinem Verhältnisse zu den mit ihm lebenden Menschen zu erfassen, somit ihn auch als einen Theil seines Volkes anzusehen und darum auch nach dem Verhältnisse dieses Volkes zur göttlichen Vorsehung zu fragen; hat doch auch Gott der Herr die Bedeutung seiner Vorsehung an gar vielen Völkern der alten und der neuen Zeit gar deutlich und kräftig erwiesen, und glaubt doch auch unser Volk, und mit Recht, zu etwas Besonderem im Rathe Gottes berufen zu sein.

Da müssen wir freilich erkennen, daß von einer Freiheit der christlichen Völker, jedes in seiner Ganzheit genommen, gegenüber der göttlichen Vorsehung nicht gehandelt werden kann, da in ihnen dem Guten noch so viel des Bösen beigemischt ist, daß das Letztere wohl vielfach das Erstere überwiegt. Aber wie Gott der Herr, eben als der Vorsehende, die nichtchristlichen und darum unfreien Völker (weil nur der im Christenthume offenbare Sohn frei machen kann) durch das Christenthum (vergl. z. B. Matth. 1, 21; Röm. 9—11. Cap.), zur Freiheit führen will, so will er auch die christlichen Völker, die auch immer noch unter dem Joche der Sünde und darum der Unfreiheit seufzen, je mehr und mehr frei machen (vergl. z. B. 1 Pet. 2, 9 u. 10, Offenb. Joh. 21, 3)*), bis zuletzt das Menschengeschlecht das wieder geworden ist, was es in seinen Stammeltern war, ein freies; und die Menschen, sei es hier, sei es dort, weil Gottes Mitarbeiter (1 Cor. 3, 9) auch Gottes Freunde (Joh. 15, 15) und Kinder (Joh. 8, 32—36) geworden sind. Freilich ist jetzt davon noch wenig zu spüren; aber gerade der Druck der Unfreiheit (ich meine natürlich die ethische), unter der auch unser Volk (trotz allem) mit den andern noch seufzt, beweist es, wie verkehrt das

*) In Cap. 4 wird von alle dem ausführlicher zu handeln sein.

Beginnen derer ist, welche ihre Glückseligkeit lediglich in politischer und socialistischer Freiheit suchen; und gerade dieser Druck wird früher oder später in der Hand des vorsehenden Herren das Mittel sein, sich zur wahren Freiheit auch die Völker zu gewinnen. Ist etwa für unser Volk jetzt diese Zeit gekommen? Oder wird unsere politische Erhebung untergehen in dem Sumpfe der gott- und christusfeindlichen Willkür, die sich Freiheit dünkt und doch ihre Opfer und sich selbst in die erstickendsten Fesseln schlägt?

Und das ganze Geschlecht der Menschen, wie wird's sein mit ihm am Ende der Dinge? Suchen wir diese Frage wiederum erst in Bezug auf den Einzelnen zu beantworten, indem wir uns zum letzten Capitel unserer Untersuchung wenden, das uns zeigen will, wie Freiheit und Prädestination sich zu einander verhalten.

Viertes Kapitel.

Freiheit und Vorherbestimmung.

Dic, cur hic! Das ist für jeden denkenden Menschen die mahnende Aufschrift des großen Pädagogiums, in dem wir alle leben und erzogen werden, der Erde; und wenn Manche unter uns, gleich den rohesten Naturvölkern, die noch nicht zu einem Denken über sich selbst gekommen sind, vor Geistesträgheit, welche die Augen nicht erheben will, oder vor lauter Listen und Raffen nach den Dingen dieser Welt, welches die Augen nicht erheben kann, diese Aufschrift gänzlich unbeachtet lassen; wenn Andere gleich den Epikuräern des Alterthums, die als Zweck des Lebens die Eudämonie, die „Glückseligkeit des ganzen Lebens"*) priesen, im Sinnenkitzel, der doch in sich selbst den ihn negirenden Ekel trägt, des Daseins Aufgabe erkennen: so ist doch der wahre Christ keinen Augenblick in Zweifel, was denn Zweck und Ziel seiner irdischen Erziehungszeit sei. Sind doch schon die redlich nach Wahrheit suchenden Alten, die das Heil in Christo noch nicht kannten, der Wahrheit nahe gekommen; wie wenn Sokrates als höchstes Gut und Ziel des Menschen nach Gottähnlichkeit strebende Tugend und Frömmigkeit hinstellt; wie wenn Plato als Endziel des Erdenlebens das Hinstreben nach dem Sein der Gottheit, die Annäherung an Gott, und Aristoteles, in seiner empirischen Weise, die Entwickelung aller den Menschen vom Thiere und von der Gottheit unterscheidenden Anlagen bis zur Beständigkeit, d. i. die Energie des wahren Menschenwesens (ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἕξως) fordert, während, nach ihm, der eigentliche Besitz des Guten im Wissen wie im Thun einer einstigen höheren Daseinsstufe angehört; an welche Energie die Stoiker mit ihrer Verläugnung der Lust (ἡδονή) dann anknüpfend in der Naturgemäß-

*) ἡ τοῦ ὅλου βίου μακαριότης.

heit und der Vernunftgemäßheit des Lebens das höchste Gut desselben erblickten.

Damit sind wir schon vorbereitet, hineinschauen zu können in das helle Licht der Offenbarung, wenn es am Ende der Schöpfungsgeschichte heißt: „Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das auf Erden kreucht. Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er sie, ein Männlein und ein Fräulein" (Gen. 1, 26 u. 27); zum rechten Bilde, weil von der gnädigen Hand Gottes gemalt, das darum ganz unähnlich ist jenem anderen schmutzigen Conterfei, zu dem der Satan dann die Farben mischte, als er dem lüsternen Weibe zuflüsterte: ihr werdet sein wie Gott, und mit welchem die wider Gott sich erhebende Selbstsucht der Menschen dann das Bild Gottes im Menschen überdeckte. Bild Gottes sind wir; Bild Gottes, volles, ganzes, reines Bild Gottes, sichtbare Darstellung des Ebenbildes Gottes, des, der da einst sichtbar wandelte auf Erden und der jetzt sitzt zur Rechten Gottes im Himmel, des Herrn Jesu Christi, sollen wir werden; der eben darum selbst uns gebietet: „ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist;" und dessen Jünger mahnt: „Ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit."

Das ist die Bestimmung des Menschen auf dieser Erde, und es ist — das 1. Kap. hat's gezeigt — in dieser weil gewissermaßen von außen kommenden und darum die Freiheit des Menschen scheinbar negirenden Bestimmung so wenig eine thatsächliche Beschränkung derselben enthalten, daß vielmehr jene Bestimmung und diese Freiheit sich gegenseitig bedingen; daß nur wer seiner Bestimmung gemäß lebt, frei ist, und umgekehrt gerade darin die Freiheit des Menschen sich offenbart, daß er so lebt, wie seine Bestimmung es fordert. —

Aber wenn wir nun diese Lebenslinie verlängern, wenn wir erkennen, daß sie nicht eine endliche Längsausdehnung hat, die mit dem Tode eben ihr Ende findet, sondern daß sie eine unendliche Größe ist, die sich mehr oder weniger der menschlichen Berechnung entzieht; wenn wir also den Gegensatz fassen, wie ihn unsere Capitelüberschrift ausdrückt, als den zwischen Freiheit und Vorher-

bestimmung, nämlich für die Art eines anderen Lebens: so stellt sich freilich die Frage anders und bei weitem schwieriger, und nur zagend wagen wir an ihre Beantwortung heranzugehen.

Wollen wir da etwa gleich dem Materialismus thun, der sein volles Genügen auf und in der Erde und ihren Gaben zu finden meint, und der darum ein ewiges Leben einfach läugnet, sich damit freilich noch unter die Nirvâna des Buddhaismus stellend, der, gerade im Gegensatze zu der Unruhe in dem unreinen Wesen der Welt und im Suchen nach Befriedigung an diesen niederen Dingen, eben in der Nirvâna, im völligen Vergehen und Erlöschen, den höchsten Grad der Seelenreinheit erkennt — wollen wir etwa gleich diesem Materialismus die Ewigkeit der Menschenexistenz negiren? Das wäre freilich die leichteste Lösung unseres Problems. Oder wollen wir gleich dem Pantheismus thun, dem der subjectiv-objective Geist des Einzelnen lediglich ein Inhärenz des absoluten Geistes ist, so daß genau genommen eine individuelle Existenz weder jetzt noch einst, also gar nicht existent ist; wollen wir gleich diesem Pantheismus uns mit dem Scheine der Ewigkeit abfinden, da wo die volle baare Wirklichkeit uns doch geoffenbart ist? Dann brauchten wir freilich auch nach der Lösung unsers Räthsels nicht zu suchen, weil es gar kein solches gäbe. Aber nicht also! Unsere individuelle Unsterblichkeit ist uns ebenso gewiß wie unsere individuelle Freiheit; und wenn nach den Worten der Schrift und nach unserer eigenen Herzenserfahrung die Art des Lebens in dieser Unendlichkeit nicht von uns sondern von dem Willen des dreieinigen Gottes abhängig ist, der da bestimmt, wie er will, und somit die Freiheit des Menschen in Bezug auf seine ewige Existenz ganz hinfällig zu sein scheint, so soll eben gerade diese Schrift vorerst das Licht sein, welches uns auf jenen dunklen Zweifelsgängen vorleuchtet, und der Herr helfe uns, daß wir des rechten Weges nicht verfehlen!

Vorerst müssen wir da unsere Augen auf die Schriftstellen richten, welche eine gleiche Vorherbestimmung für Alle lehren und so auf der einen Seite unser Suchen wesentlich zu erleichtern scheinen, auf der andern jedoch, was wenigstens die nun zuerst aufzuführenden betrifft, die Schwierigkeiten gerade häufen, weil sie den Menschen dem Willen Gottes gegenüber als gänzlich unfrei erscheinen lassen. Wie wenn da St. Paulus schreibt: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde“ (1 Tim. 2, 4), „Gott hat Alle

beſchloſſen unter den Unglauben, damit er ſich Aller erbarme“ (Röm. 11, 32) und St. Petrus: „Der Herr will nicht, daß Jemand verloren werde, ſondern daß ſich Jedermann zur Buße bekehre“ (2 Pet. 3, 9). Dieſe drei Stellen ſind um deswillen vorangeſtellt worden, weil in ihnen unbedingt die Seligkeit aller auf Erden Lebenden, als durch den allmächtigen Willen Gottes gewollt, vorherbeſtimmt gelehrt zu ſein ſcheint; und nur in der letzten, der petriniſchen, die mit den pauliniſchen durch die Voranſtellung des Willens Gottes übereinſtimmt, iſt leiſe eine Reſtriction jener Allgemeinheit angedeutet durch das: „daß ſich Jedermann zur Buße bekehre,“ als wodurch dem Menſchen wenigſtens eine vermittelnde Thätigkeit zur Erlangung der Seligkeit zugeſchrieben wird, eben in dem Bekehren zur Buße, wenn auch freilich dieſe Bekehrung immerhin als von Gott gewollt und darum von Seiten des Menſchen unfrei erſcheint. —

Daran ſchließen ſich dann jene anderen Stellen an, die bei der Univerſalität der Vorherbeſtimmung doch wenigſtens nicht geradezu in Worten dem Menſchen die Bethätigung ſeiner Freiheit abſprechen, indem ſie nur lehren, daß die Gnade Gottes Allen angeboten werde, wobei es lediglich dem Menſchen überlaſſen zu ſein ſcheint, ob er ſich empfangend oder abweiſend derſelben gegenüber verhalten wolle. Wie wenn wieder St. Paulus ſchreibt: „Es iſt erſchienen die heilſame Gnade Gottes allen Menſchen“ (Tit. 2, 11); wenn der Herr ſelbſt ſeinem Volke zuruft: Kommet her zu mir Alle, die ihr mühſelig und beladen ſeid, ich will euch erquicken“ (Matth. 11, 28), wobei es den Hörenden überlaſſen iſt, ob ſie kommen wollen oder nicht; wenn der Auferſtandene ſeinen Jüngern gebietet: „Gehet hin und lehret alle Völker“ (Matth. 28, 19) und „gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Creatur“ (Marc. 16, 15), und er ſo wohl eine allgemeine Verkündigung des Gnadenwortes befiehlt, es aber unbeſtimmt läßt, ob dieſer allgemeinen Verkündigung auch eine allgemeine Annahme entſprechen werde oder nicht.

Damit hängen dann wieder jene Schriftſtellen zuſammen, die ebenfalls ganz im Allgemeinen die Erlöſungsthätigkeit des Herrn für die ganze Welt ausſprechen ohne Rückſicht darauf, wie ſich die erlöſungsbedürftige Welt ihr gegenüber verhält. Wie wenn der Herr ſelbſt ſpricht: „Ich werde mein Fleiſch geben für das Leben der Welt“ (Joh. 6, 51) und St. Johannes ſchreibt: „Chriſtus iſt

die Versöhnung für die Sünden der ganzen Welt" (1 Joh. 2, 2); was wieder zurückführt auf jenen Spruch des Propheten Jesaias, der freilich im Anschlusse an unsere ersten alles in Gott legenden Stellen das Erweisen des Menschen ganz außer Acht läßt, auf den Spruch: „Der Herr warf unser Aller Sünde auf ihn" (Jesaias 53, 6.) —

Alle bis jetzt citirten Stellen hatten das gemein, daß sie von einer alles umfassenden Gnade Gottes für die Welt lehrten, und die letzt angeführten unterschieden sich nur darin von den ersten, daß jene wenigstens die Freiheit des Menschen nicht ganz zu negiren schienen, während diese alles von Gott abhängig machten. Daran reihen sich nun im Folgenden die Schriftworte, welche wohl von einer allgemeinen Seligkeit reden, aber doch nur derer, die glauben, so daß sie — weil eben nicht Alle glauben — nur eine particularistische Vorherbestimmung predigen. Wie wenn der Herr in jener bekannten Stelle zu dem dem Reiche Gottes zu gewinnenden Nicodemus sagt: „Auf daß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden ꝛc." (Joh. 3, 15); wenn St. Paulus (Röm. 3, 22) schreibt, von der Gerechtigkeit vor Gott, die da kommt durch den Glauben an Jesum Christum zu Allen und auf Alle, die da glauben;" wenn es ebenda (Röm. 10, 13) heißt, „daß, wer den Namen des Herrn anrufen wird, selig werden soll," und gleich darauf (Röm. 11, 22), „daß die Güte Gottes an denen zu schauen sei, die an der Güte bleiben;" wenn Petrus im Hause des Cornelius predigt, „daß von Jesu Christo alle Propheten zeugen, daß durch seinen Namen Alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen" (Apost. 10, 43) und Paulus in der Synagoge des pisidischen Antiochien es den Juden an das Herz legt „daß sie zwar nicht im Gesetze Mosis konnten gerecht werden, daß aber, wer an Jesum Christum glaubet, gerecht ist" (Apost. 13, 38 u. 39). —

Also: selig wird nur, wer da glaubt. Aber woher dieser Glaube? Vom Menschen? Dann wäre freilich die Freiheit des Menschen glänzend gerettet. Wo aber bliebe dann die Kraft der Vorherbestimmung? Und spricht nicht die Schrift deutlich genug: „Aus Gnaden seid ihr selig geworden durch den Glauben; und dasselbige nicht aus euch, Gottes Gabe ist es" (Ephes. 2, 8); nennt der Apostel nicht den Glauben (Col. 2, 12) einen „Gott gewirkten,"

ſpricht nicht der Herr (Joh. 6, 29): „das iſt Gottes Werk, daß ihr an den glaubet, den er geſandt hat;“ und wird nicht dieſer Herr ſelbſt (Hebr. 12, 2) der „Anfänger und Vollender unſers Glaubens“ genannt? Alſo: der Glaube des Menſchen macht wohl ſelig, aber dieſer Glaube des Menſchen kommt nicht vom Menſchen, ſondern von Gott; von Freiheit des Menſchen iſt demnach darin nichts zu finden. Und wenn man ſich gewöhnlich damit zu helfen ſucht, daß man, wie Scriver es ausdrückt, ſagt: „das Wort nebſt Sacramenten iſt Gottes Hand, damit er uns ſeine Gnade und Gabe in Chriſto verhält und darbeut. Der Glaube aber iſt unſere Hand, womit wir dieſelbe annehmen;“ ſo iſt dieſer Glaube nach den vorhin citirten Schriftſtellen doch immer wieder Gottes Werk und nicht des Menſchen; denn woher käme es ſonſt, daß von zwei ganz gleichgearteten Menſchen, denen das Evangelium auf ganz gleiche Weiſe angeboten wird, der eine es annimmt, der andere nicht? — Da wird alſo nur ein particulariſtiſches Heil mit gänzlicher Vernichtung der Menſchenfreiheit gelehrt; wie es ja auch Epheſ. 1, 11 ganz ausdrücklich heißt, daß „die durch Chriſtum zum Erbtheile gekommen ſind, die zuvor verordnet ſind nach dem Vorſatze des, der alle Dinge wirket nach dem Rathe ſeines Willens.“ Und wenn allenfalls aus dem Voraufgehenden (V. 4 u. 5) „Gott hat uns erwählet durch Jeſum Chriſtum, ehe der Welt Grund gelegt war.... nach dem Wohlgefallen ſeines Willens“ eine univerſelle Vorherbeſtimmung zur Seligkeit herausgeleſen werden ſollte, ſo iſt doch immer wieder alles vom Willen Gottes, nichts von der Freiheit des Menſchen abhängig gemacht; und wo iſt denn etwas von Univerſalität oder gar von Freiheit zu finden in Stellen wie (Röm. 8, 29 ff.): „welche er zuvor verſehen hat, die hat er auch verordnet ....., welche er aber verordnet hat, die hat er auch berufen ꝛc.;“ oder Apoſt. 13, 48, wo es von den Heiden heißt: „es wurden gläubig, wie viel ihrer zum ewigen Leben verordnet waren;“ oder wenn der Herr zu mehreren Malen bedeutungsvoll darauf hinweiſt, daß zwar „Viele berufen, aber Wenige auserwählt ſind;“ wer hätte da den Muth zu behaupten, die Vorherbeſtimmung ſei keine (particulariſtiſche) Auswahl? Liegt's doch klar vor: Beſtimmt zur Seligkeit ſind nur, die da glauben; zum Glauben aber kommen ſie nicht durch ſich, ſondern nur durch die Gnade Gottes: alſo iſt es Gott, der da ſelig macht oder verdammt, Gott der zur Seligkeit

oder Verdammniß beſtimmt. Der Particularismus iſt Schriftlehre, und die Freiheit des Menſchen findet in ihr keine Stätte.

Und wenn der Apoſtel ausdrücklich noch lehrt: „Gott theilt einem Jeglichen zu von den Gaben des Geiſtes welche er will“ (1 Cor. 12, 11), unter welchen Gaben auch der Glaube mit aufgeführt wird; wenn er Röm. 9, 16 ff. ſchreibt: „Es liegt nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, ſondern an Gottes Erbarmen.... Er erbarmet ſich, welches er will; und verſtocket, welchen er will:“ ſo ſcheint es geradezu auf ein höhniſches Spiel (Luther hat es im Ernſte ſo gefaßt) hinauszulaufen, wenn es an anderen Stellen, die Freiheit des Menſchen hervorhebend heißt: Laufet, daß ihr das Kleinod ergreifet“ (1 Cor. 9, 24) oder (Epheſ. 4, 30): „Betrübet nicht den heiligen Geiſt Gottes ꝛc.“ (vergl. die hieher bezüglichen Stellen im 1. Cap.). Oder ſoll das etwa die Freiheit des Menſchen ſein, daß er ſich verſtocken kann gegen die Gnade Gottes? Wie wenn St. Petrus (I. 2, 8) ſchreibt, daß „Jeſus Chriſtus den Ungläubigen ein Stein des Anſtoßens und ein Fels der Aegerniß ſei;“ den Ungläubigen, „die ſich ſtoßen an dem Wort und glauben nicht daran, darauf ſie geſetzt ſind.“ Mag das Letztere mit Luther nun als ein Setzen zum Glauben an das Wort verſtanden werden, oder mit Anderen als ein Setzen zum Stoßen und darum zum Zufallekommen, eben weil ſie nicht glauben: es iſt doch in keinem von beiden etwas von Freiheit zu finden; denn wäre das von Gott zum Glauben Geſetztſein der rechte Schriftſinn, wie könnten wir den frei nennen wollen, der durch ſeinen Widerſpruch gegen Gott ſich zum Knechte des Verderbens macht? oder wäre das von Gott Geſetztſein zum Stoßen, eben um des Unglaubens willen, der rechte Schriftſinn, wie er es wohl auch iſt, wie könnte dieſer Unglaube (entgegen z. B. Lange, Bibelwerk N. T. XIV. S. 25 2 Col. u., der in Bezug auf dieſe Stelle bemerkt: „Nachdem ſie ſich einmal mit freiem Willen (?) dem Unglauben hingegeben haben ꝛc.“) als eine That der Freiheit erſcheinen, da gerade dieſer Unglaube losreißt von dem, der erſt frei macht, und wir doch nimmermehr den frei nennen können, der von Einflüſſen beſtimmt wird, die ſeinem eigenen Weſen zuwider ihn ſelbſt vernichten? Und wenn Lange an der angezogenen Stelle weiter ſchreibt: Ja, Gott ſtraft Sünde mit Sünde, Unglauben mit Unglauben, wenn man die Gnade muthwillig zurückſtößt;“ ſoll denn dieſes muthwillige Zurückſtoßen etwa ein wahrhaft freies, ein

vom rechten freien Willen geborenes sein? Und wenn der Unglaube überhaupt als Strafe des Unglaubens hingestellt wird, so möchte man wohl fragen, für welchen Unglauben denn der erste Unglaube die Strafe sei; das will sagen: wenn der nachfolgende Unglaube kein Product der Freiheit, sondern des Verhängnisses ist, wie kann dann der vorausgehende Freiheiterzeugt sein, und muß nicht auch er als ein furchtbares Geschick erscheinen?

Da, scheint's, sind wir ganz bei Calvin angelangt; die Vorherbestimmung ist alles, die Freiheit nichts. Und doch regt sich in uns ein Etwas, das dem widerspricht, und die grübelnde Vernunft weigert sich, den gnädigen Gott als einen mit unberechenbarer, grausamer Willkür annehmenden oder verstoßenden Herrn gelten zu lassen. Wo da die Lösung? In der Schrift scheint sie unfindbar.

Sehen wir jetzt zu, was die Klugheit der Menschen ausspintisirt hat, um mit der Schrift oder ohne sie den Ausgang aus diesem Wirrsal zu finden, und lassen wir uns dann an der Hand des Herrn zur engen Pforte geleiten, die zum rechten Erkennen und damit zum rechten Leben führt. —

In den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche hat man, im einfach gläubigen Sinne, unser Problem genommen, wie die Schrift scheinbar ungelöst es gab. Und da einerseits die in ihren christologischen Kämpfen das menschliche Verderben durch die Sünde weniger scharf fassende morgenländische Kirche in jener Zeit das Uebergewicht hatte, andrerseits es galt, den die Nothwendigkeit des Bösen lehrenden Gnostikern und Manichäern gegenüber (vergl. Cap. 3) die christliche Lehre vom Bösen und von dem Wesen des Menschen zu verfechten: so war man — ohne daß damit die Macht der Gnade Gottes und ihre Nothwendigkeit zum Heile etwa hätte geläugnet werden sollen — doch im Ganzen geneigt, die Freiheit des Menschen ganz besonders zu betonen; und man sucht die Versöhnung beider, der göttlichen und der menschlichen Thätigkeit zur Seligkeit allezeit in der schon oft erwähnten Unterscheidung zwischen Vorherbestimmen und Vorherwissen, indem man sagt, Gott bestimme insofern die Menschen vorher zur Seligkeit oder zur Verdammniß, insoweit er ihre freien Handlungen, die entweder der Seligkeit oder der Verdammniß würdig wären, vorausſähe; so zwar, daß nicht etwa das Vorsehen die Ursache dieser Handlungen sei, sondern die Handlungen die Ursache des Vorhersehens. Eine Meinung, die wir schon

im 2. Cap. bekämpft haben, und die auch noch insofern etwas Gefährliches in sich hat, als sie von einem Verdienste des Menschen zur Erlangung der Seligkeit redet. — Clemens Alexandrinus hat da, um nur wenige Beispiele anzuführen, auf der einen Seite die Thätigkeit Gottes am Menschen zur Erlangung der Seligkeit verglichen mit der des Arztes am Kranken, der denen die Gesundheit verschafft, die um ihre Gesundheit sich mit bemühen; und auf der anderen Seite sagt er: es weiß Gott, welche er berufen, welche er errettet hat. Chrysostomus leitet zwar alles von Gott ab, aber doch so, daß wir erst das Gute wählen müssen, und dann Gott das Seinige herzubringe; Justin läßt zwar, weil von Gott als Böse voraus erkannt, von Etlichen voraus verkündigt sein, daß sie dereinst in die Strafe der Verdammniß verfallen würden, aber nimmermehr ist dieses Sagen zugleich ein Jener Thun bestimmendes gewesen, als hätte Gott sie böse gemacht; und Tertullian — also auch das Abendland fällt Jenen bei — nachdem er als zur Erlangung der Seligkeit nothwendig göttliche Liberalität und menschliche Thätigkeit neben einander gestellt hat, spricht es ausdrücklich aus, daß der Mensch gerecht gemacht werde nach dem Verdienste seines freien Willens; wie ja auch ähnliche Aussprüche bei Chrysostomus, Hilarius, Ambrosius u. A. gefunden werden; während Origenes auch in den Stellen der Schrift, die von einer Verstockung des Sünders reden immer noch das ἀυτεξούσιον der menschlichen Seele gerettet wissen will und die Verwerfung nur eine temporäre sein läßt, nur einen Aufschub der Gnade Gottes, der um so mehr den Zweck habe, diese Gnade zuletzt doch allherrschend zu machen; wie wenn der Arzt statt solcher Mittel, die eine schnelle Heilung herbeiführen, andere gebraucht, die zwar vorerst eine scheinbar üble Wirkung hervorbringen, dann aber, der Krankheit auf den Grund gehend, sie um so sicherer heilen. —

Das alles sind freilich Sätze, die in keiner Weise volle Befriedigung gewähren können; und freudig begrüßen wir darum den tiefgründenden Augustin, der, nachdem er an sich selbst die Kraft des menschlichen Verderbens erfahren, aber durch die Kraft der göttlichen Gnade gerettet worden war, wohl vorerst noch an jene vorausgenannten Kirchenväter sich anschließend nach Wahrheit schürfte, dann aber, besonders auch im Kampfe mit seinen Gegnern, immer tiefer hinabstieg in den Schacht der Erkenntniß und hellblinkendes Gold und Edelgestein zu Tage förderte.

„Gott ist alles; der Mensch nichts, ohne Gott verloren. Wen er darum, nach seinem freien Wohlgefallen und nicht nach Verdienst des Menschen, denn das kann derselbe um der Erbsünde willen nicht haben, erwählt als ein vas misericordiae, der ist gerettet; wen er nicht erwählt, der ist als ein vas irae verloren; und kein Recht hat der Verlorene mit Gott zu hadern, denn er erfährt nur seine gerechte Strafe, wie der Gerettete sich nicht rühmen darf seiner Erlösung, die ihm nur aus Gnaden gegeben ist; und gerade durch die Nichtbefreiten und in der gerechtesten Verdammniß Zurückgelassenen will Gott zeigen, was das ganze Menschengeschlecht verdient hätte und wohin auch jene Geretteten das verdiente Gericht führen würde, wenn nicht Gottes unverdiente Barmherzigkeit ihnen zu Hilfe käme, damit Jeder sich nur Gottes rühmen lerne“ (Enchirid. 99). — Damit hat freilich Augustin eigentlich keine Vorherbestimmung zur Verdammniß, also keine doppelte, zur Seligkeit und zur Verdammniß, sondern nur die erstere, gelehrt, wenn er oben nur von in der Verdammniß Zurückgelassenen (in damnatione derelictis) redet und wenn er in einer andern Stelle (de dono pers. c. 14), nachdem er von der Prädestination der Heiligen gehandelt, durch welche auf das Gewisseste befreit werden, die da befreit werden, von den Uebrigen aussagt: „sie werden in der Masse des Verderbens durch das göttliche Gericht gelassen (relinquuntur)“: aber wenn es (Enchir. 100) bei ihm heißt: „Es geschieht nichts außer Gottes Willen, wenn auch gegen denselben; weil es nicht geschehen würde, wenn er es nicht zuließe, und nirgends läßt er nicht wollend zu, sondern wollend“*); so ist doch damit auch die Vorherbestimmung zur Verdammniß gelehrt, wie er sie auch de civit. Dei XV, 1: „Die eine Art der Menschen, welche nach dem Menschen, die andere, welche nach Gott leben, nennen wir zwei Staaten, von denen der eine vorherbestimmt (praedestinata) ist in Ewigkeit mit Gott zu herrschen, der andere ewige Pein mit dem Teufel zu erleiden (aeternum supplicium subire cum diabolo)“ noch deutlicher ausspricht; und nur die letzte Consequenz scheut sich Augustin zu ziehen, vor der nach ihm der starre Calvin nicht zurückgescheut ist, die der Vorherbestimmung zur Sünde. Und darin, in dieser Scheu, stimmen wir ihm vollkommen bei, weil ja durch die Calvin'sche Consequenz, wir handeln davon

*) s. Kap. 3.

ſpäter, die Freiheit des Menſchen völlig vernichtet wird; wie wir ihm andrerſeits in ſeiner Verherrlichung der göttliche Gnade zufallen, in welcher es freilich immerhin als ein gewagter Ausdruck erſcheint, Chriſtum ſelbſt als zum Sohne Gottes prädeſtinirt zu bezeichnen und ihn das praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae zu nennen; womit die ſonſt richtige Behauptung Auguſtius (vergl. Kap. 2 unſ. Abh.), vor dem Sündenfalle ſei Adam frei geweſen und habe ſonach außer dem Prädeſtinationskreiſe geſtanden, wenn gleich Gott ſeine Sünde vorhergewußt habe (das letztere freilich negiren wir) nicht recht übereinſtimmen will: nur können wir nicht verſtehen, wie Auguſtin einmal, da er doch im Grunde nur von der materialen Freiheit weiß (im Gegenſatze zur formalen des Pelagius), doch noch von einem gefangenen freien Willen, der nur zur Sünde mächtig ſei und doch auch wieder von einem durch die Sünde völlig verlornen freien Willen reden kann; und wie er zum andern, wenn die Gnade den menſchlichen Willen unbeugſam und unüberwindlich treibt, doch noch ſagen kann, daß der gefangene freie Wille durch die Gnade los werde, da doch eine unwiderſtehliche Kraft, die von außen auf uns einwirkt und die inwendige Freiheit ſich auszuſchließen ſcheinen. Und treibt denn etwa die Gnade Gottes mit denen, von welchen ſie, obgleich ihnen angeboten, nicht angenommen wird, nur ein unbarmherziges Spiel, welches jenen Unglücklichen das gelobte Land nur in der Ferne zeigt, ohne ihnen je zu geſtatten, daſſelbe betreten zu können, wenn ſie es auch von ganzem Herzen erſehnten?

Freilich vermögen wir noch nicht zu erklären, warum die Einen von der göttlichen Gnade ſich erfaſſen laſſen, die Andern nicht; aber das allgemeine Angebot derſelben ſcheint doch, vergl. die oben vorerſt angezogenen Schriftſtellen, eben in der Schrift gelehrt zu ſein, und Auguſtin hat ſich da, um ſeinen Satz von der unüberwindlichen Gnade zu retten, namentlich in Bezug auf die Stelle 1 Tim. 2, 4 zu der künſtlichen Erklärung entſchließen müſſen, das „alle“ jenes Spruches von jeder Art von Menſchen (omne genus humanum per quascunque differentias distributum) zu verſtehen.

Stimmen wir mit dieſen Einwänden etwa dem Pelagius, dem Gegner Auguſtin's, zu, der in ſeiner durchaus oberflächlichen Weiſe nur von einer formalen Freiheit weiß, welchen vulgären Begriff wir ſchon im 1. Kap. verworfen haben; ja der gar ſtolz davon

zu reden weiß, wie die Gnade Gottes nach den Verdiensten des Menschen gegeben werde; als ob das als Gnade zu bezeichnen wäre, was doch verdient ist? — Stimmen wir also diesem Pelagius bei? Keineswegs; liegt doch eigentlich der ganzen pelagianischen Weltanschauung jene verkehrte deistische zu Grunde, die längst schon von Theologen und Philosophen gerichtet ist, und die doch immer wieder in unserer auf ihre Bildung so stolzen Zeit von der großen Anzahl der Halbgläubigen, welche Gott und Mammon, dem über alles herrschenden Herrn im Himmel und der Materie auf Erden zu gleicher Zeit dienen wollen, gepredigt und bekannt wird. Also nichts von Pelagius; es galt uns nur auf die scharfen Spitzen der Augustinischen Lehre aufmerksam zu machen, daß es uns vielleicht später gelinge sie abzuschleifen und so vor einer Verwundung durch sie behütet zu werden. Jetzt wenden wir uns zu den nach jenem Heros kommenden schwächlicheren Epigonengeschlechtern, die vor Augustin's Größe erschracken und zufrieden waren, als Pygmäen mit den von seinem Riesenbaue abgefallenen Brocken sich zu werfen. —

Mönche von Adrumetum, in der nordafrikanischen Provinz Byzacene, hatten, abgesehen von den Anhängern des Pelagius, schon bei Lebzeiten Augustin's sich durch dessen Prädestinationslehre beunruhigt gefühlt, und während ein Theil von ihnen im Augustinischen Sinne den Gegensatz gegen Pelagius noch verschärfte (Prädestinatianer), neigte ein anderer, dem menschlichen Verdienste wenigstens einige Geltung und der Gnade Gottes doch eine gewisse Bedingtheit zusprechend, sich zu jener Richtung, die nachher in der christlichen Kirche trotz des theoretischen Widerspruches doch praktisch vielfache Anerkennung fand und die noch jetzt ein Grundzug der katholischen Kirche ist, zu der semipelagianischen.

Johannes Cassianus, jener scythische Mönch, der in Constantinopel zu Chrysostomus Füßen gesessen und in Massilia (Marseille) Abt geworden war, hat diese Theologie der Vermittelung besonders ausgearbeitet, indem er weder mit Pelagius den natürlichen Menschen für sittlich-gesund, noch mit Augustin für sittlich-todt, sondern lediglich für sittlich-krank erkennen wollte, so daß er wohl unfähig ist, aus sich selbst heraus ohne Sünde zu leben, aber doch die Gnade mit Freiheit zu seinem Eigenthume erwählen kann; denn während der Eine wohl von der Gnade ergriffen wird, ehe ihr seine Sehnsucht entgegenkommt (gratia praeveniens), ergreift der Andere

operans, gratum faciens, und auf der andern doch auch wieder von einem meritum des Menschen de congruo und dann von einem solchen de condigno handelt; durch welche Versuche, ihr eingebildetes pelagianisches Denken mit der Demuth Augustin's zu vermitteln, doch immerhin weiter nichts erreicht wurde, als daß der wahre Augustinismus in der That immer mehr aus dem Mittel gethan und zwar von einer Prädestination zur Seligkeit gelehrt, aber doch auch zugleich behauptet wurde, daß bei derselben das Verdienst des Menschen mit in Anrechnung komme, während die Prädestination zur Verdammniß nur als ein Zulassen des Bösen erscheint, welches aus dem Vorherwissen desselben hervorgeht. — Wohl tritt Anselm vor allem kräftig genug für Augustin ein; und wenn er abweichend von ihm, den Unterschied zwischen Präscienz und Prädestination verwirft; wenn er den Satz, „non esse liberum arbitrium nisi ad mala" als eine Absurdität bezeichnet und den freien Willen nicht als einen solchen erkennt, der in bloßer Wahlfreiheit bestehe (da ja sonst der Tugendhafte unfreier sei als der Lasterhafte), sondern als einen solchen, welcher dem Menschen gegeben sei ad servandam acceptam a Deo rectitudinem*) so fühlen wir uns ihm, weil er sichtlich dem richtigen Freiheitsbegriffe zustrebt, verwandt; aber er redet doch immerhin auch von einem Verdienste des Menschen („si voluntas, per liberum servando arbitrium, quod accepit, meretur aut augmentum acceptae institiae aut praemium aliquod: haec omnia fructus sunt primae gratiae et gratia pro gratia"); und der sich daran fügende Satz, mit welchem er den scheinbaren Widerspruch jener Schriftstellen, welche die alleinige Gnade, mit denen, welche den alleinigen freien Willen zu lehren scheinen, auszugleichen sucht, der Satz: „nemo certe servat rectitudinem acceptam nisi volendo, velle autem illam aliquis nequit nisi habendo, habere vero illam nullatenus valet nisi per gratiam. Sicut ergo illam nullus accipit nisi gratia praeveniente, ita nullus eam servat nisi gratia subsequente",**) mit welchem Satze wir eigentlich recht wohl übereinstimmen könnten, schließt merkwürdig genug mit den

*) Zur Bewahrung der von Gott empfangenen Rechtschaffenheit.

**) Niemand bewahrt gewiß die empfangene Rechtbeschaffenheit anders als wollend, wollen aber kann er sie nur sie bereits habend, haben kann er sie nur durch Gnade. Wie also jene Niemand anders empfängt als durch die zuvorkommende Gnade, so bewahrt er sie auch nur durch die nachfolgende Gnade.

alles wieder in Frage ſtellenden Worten: „Ita quippe intelligenda sunt dicta divina, ut nec sola gratia nec solum liberum arbitrium salutem hominis operetur.“*) Demgemäß weiß er auch nur von einer ſogenannten Prädeſtination des Böſen inſofern, als man ſagen kann, daß Gott das Böſe, was er nicht thut, thue, weil er es zuläßt („praedestinatio non solum bonorum est, sed et malorum potest dici, quemadmodum Deus mala, quae non facit, dicitur facere, quia permittit“); und findet endlich, indem er, wie ſchon angedeutet, den Unterſchied zwiſchen Präſcienz und Prädeſtination verwirft, in dem Satze: „die Präſcienz, die nur uneigentlich ſo zu nennen iſt, weiß nur das Wahre, wie es ſein wird, entweder nothwendig oder freiwillig, ſo prädeſtinirt auch die Prädeſtination, welche ebenfalls nur uneigentlich ſo zu nennen iſt, nur ſo, wie es in der Präſcienz ſich findet“ — er findet in dieſem Satze die Berechtigung zu der Behauptung, daß weder die Prädeſtination den freien Willen ausſchließe, noch der freie Wille der Prädeſtination widerſtreite; was, abgeſehen von dem wie es ſcheint hier conträren, im Grunde aber doch nur relativen Gegenſatze zwiſchen dem nothwendig und dem freiwillig Guten (ſ. weiter unten), doch nur richtig erſcheinen kann, wenn man ſich entſchließt, die Wahlfreiheit ganz zu verwerfen, während Anſelm ſie doch nur durch die eigentliche Freiheit beſchränkt. —

Thomas Aquinas, deſſen wir hier um ſeines Gegenſatzes willen zu dem ganz ſemipelagianiſchen Scotus beſonders gedenken müſſen, tritt zwar in Bezug auf die Lehre von der Erbſünde und von der Nothwendigkeit der Gnade dem Auguſtinus bei, aber wenn er dann auf der einen Seite behauptet, daß Niemand ſich die erſte Gnade (gratia praeveniens) verdienen könne, lehrt er doch auf der anderen, daß der Menſch ſich eine Vermehrung der Gnade und Liebe de condigno verdienen könne; und in Bezug auf die eigentliche Prädeſtination unterſcheidet er zwiſchen einem θέλημα θεοῦ προηγούμενον und einem ſolchem ἑπόμενον (einem vorausgehenden und einem nachfolgenden Willen Gottes), ſo daß, nach ihm, Gott wohl antecedenter will, daß allen Menſchen geholfen werde, aber

*) So nämlich ſind die göttlichen Ausſprüche zu verſtehen, daß weder die Gnade allein, noch der freie Wille allein das Heil des Menſchen bewirkt.

nicht consequenter. Den Irrthum der Pelagianer findet er darin, daß sie meinen, der Anfang des Rechtthuns sei von den Menschen, die Vollendung von Gott. Scotus dagegen, der die Erbsünde blos für einen Mangel ansieht, behauptet, der freie Wille des Menschen könne auch ohne Gnade jede Thatsünde vermeiden, und sieht in dem menschlichen Willen die alleinige und unmittelbare Ursache rücksichtlich seines Wollens; denn der Wille ist ihm wie ein freies Pferd und die Gnade nur wie der Reiter, der nach dem Maße der Natur das Pferd zu dem durch das Maß bestimmten Ziele hinlenkt; so daß die Prädestination ihm nur als ein zufälliger Act erscheint, und er des Pelagius Irrthum nur darin erkennen will, daß er lehre, der freie Wille genüge auch ohne alle Gnade.

Wenn dann die Nachtreter dieses Scotus im Geiste jener Zeit, welche auch den thesaurus meritorum s. thesaurus supererogationis gezeugt hat, immer eine äußerliche Werkheiligkeit als Vorbedingung der Seligkeit geltend machten, so konnte es wohl geschehen, daß der „Doctor profundus," Thomas Bradwardina ausrief: „Fast die ganze Welt läuft dem Pelagius in den Irrthum nach. Erhebe dich Gott und richte deine Sache." Aber indem er die Lehre Augustin's philosophisch zu begründen suchte, kam er bei einem pantheistischen Determinismus an, der alles, was ist, wird und geschieht als bedingt durch eine natürlich vorausgehende Nothwendigkeit erkennt, welche Nothwendigkeit als die höchste zuletzt der Wille Gottes ist; und diese Lehre wurde von Albert, Bischof von Halberstadt*) noch dahin gesteigert, daß derselbe behauptete, es sei nicht nöthig über etwas zu berathen oder zu beschließen, da alle Handlungen der Menschen, auch die aus dem freien Willen kommenden, erkannt würden als solche, die aus der Nothwendigkeit göttlichen Einflusses hervorgingen.

Die Mystiker jener Zeit, mit ihrem pantheistischen Zuge, führen zwar auch den menschlichen Willen ganz gefangen unter den Willen Gottes, wie wenn nach der „deutschen Theologie" die unio mystica darin besteht, daß der geschaffene Wille gefloſſen sei in den ewigen Willen und darin verschmelzet sei und zunichte geworden, also daß der ewige Wille allein daselbst wolle, thue und lasse; aber es geht doch auch gerade durch diese scheinbar gänzliche Vernichtung der

*) Nach einem Schreiben Gregor's IX.

menschlichen Freiheit die rechte Erkenntniß hindurch, daß, nach Tauler's Worten „dem Menschen, welcher sich Gott gefangen allezeit wesentlich giebt, auch Gott sich selbst wesentlich gefangen wiedergeben muß, und da führt Gott den Menschen über alle Weise und über alle Gefängniß in die göttliche Freiheit, in sich selber, daß der Mensch mehr ist ein göttlicher denn ein natürlicher Mensch in etlichen Weisen;" das alles aber geschieht doch durch die Gnade Gottes, und es treten so auch diese Mystiker auf die Seite des ernsten Augustinismus.

Die Tridentiner dagegen haben dann, in die frühere Halbheit verfallend, sowohl den verdammt, welcher die Nothwendigkeit der vorausgehenden Gnade läugnen, als auch den, welcher die Mitwirkung des Menschen verwerfen und behaupten wollte, daß die guten Werke nicht auch gute Verdienste des Gerechtfertigten selbst wären und daß derselbe nicht auch eine Vermehrung der Gnade verdiene; und so hat ihr Anathema natürlich auch den getroffen, der da sagen möchte, „daß die Gnade der Rechtfertigung nur den Prädestinirten zum Leben gereiche, alle Uebrigen aber, die da berufen werden, wohl berufen würden, aber die Gnade nicht erlangten, da sie durch göttliche Macht zum Bösen prädestinirt seien."

Bellarmin, der Dogmatiker der Jesuiten, hat dann zwar der Gnade Gottes das Prävenire gerettet, sogar so, daß er behauptete, die Hilfe der göttlichen Gnade werde nicht Allen in gleicher Weise zu Theil, und es sei dies keine Ungerechtigkeit, da Gott, wenn er wolle, vollkommen gerecht allen Menschen seine zureichende Hilfe zum Heile verweigern könne: aber er weiß doch alsbald darauf von dieser zureichenden Hilfe als von einer solchen zu reden, die nach Ort und Zeit, mittelbar oder unmittelbar Allen geboten wird. Und wenn er dann ganz trivial den freien Willen nur als Wahlfreiheit faßt, so darf es uns nicht Wunder nehmen, daß er in althergebrachter Verkehrtheit die Präscienz (praevisio) von der Prädestination scheidet und die letztere bald eine thätige oder mitthätige, bald eine zulassende oder nichthindernde sein läßt; ohne daß er daran denkt, wie dieses vollkommene Wissen Gottes — einmal bezüglich unsers Wesens, dann aber insonderheit bezüglich der Wirkungen, welche die uns begegnenden Ereignisse auf unsere Entschlüsse ausüben, so daß Gott untrüglich erkennt, wohin in jedem einzelnen Falle der

Wille ſich neigen werde — doch einfache Determination iſt, welche alle Freiheit des Menſchen illuſoriſch macht.

Die Folgezeit hat trotzdem bis in unſere Tage für die katholiſche Kirche im Allgemeinen bezüglich unſeres Problems keine andere Löſung gebracht, als die bereits abgewieſene ſemipelagianiſche, die ja freilich mit dem Weſen der katholiſchen Kirche ſo feſt verwachſen iſt, daß mit dem Semipelagianismus dieſe Kirche ſelbſt vom Stuhle geſtoßen würde; und es erklärt ſich daraus wohl auch der Eifer, mit dem — und darauf wollen wir, ehe wir die Entwickelung jener Lehre in der proteſtantiſchen Kirche betrachten, noch kürzlich eingehen — der Katholicismus gerade gegen ſeine rechten Kinder um ihres Auguſtinismus willen verdammend, Lebende und Todte in ihrer Ruhe ſtörend und ſie vertreibend gewüthet hat, wobei ihm die weltliche Macht — die allezeit bereit geweſen iſt, die Kirche, wenn ſie deſtruirte, zu unterſtützen — gar wacker beigeſtanden hat.

Der Janſenismus iſt die immer wieder ſich geltend machende Reaction des auf die Schrift ſich gründenden Auguſtinismus gegenüber der bequem ſich verflachenden pelagianiſchen Richtung, die nun einmal in der katholiſchen Kirche heimiſch geworden iſt; ein Krankheitsproceß, der freilich der Kirche lediglich als ſolcher erſcheint und darum mit draſtiſchen Heil(?)mitteln entfernt werden muß; während ihre Gegner, d. h. ihre rechten Freunde und Diener, analog der Erkenntniß der jetzigen mediciniſchen Schule, gerade darin das Ringen der Kirche nach rechter Geſundheit erkennen — die jüngſten Vorgänge in der katholiſchen Kirche ſind des Zeuge —; ein Krankheitsproceß ferner, der gerade für uns von der Mutter Kirche abtrünnige Kinder um ſo bedeutungsvoller iſt, als er den gehaßten Zug des Proteſtantismus — der ein entſchieden antihippokratiſcher iſt — auf dem Geſichte des Kranken erſcheinen läßt und darum in gleicher Weiſe die Heilkunſt der Jeſuiten fort und fort zu unermüdlicher Anſtrengung getrieben hat.

Michael Bajus, ein Geſinnungsgenoſſe Bradwardina's, wenn auch zwei Jahrhunderte nach ihm lebend, Profeſſor in Löwen, hatte für Auguſtin aufzutreten gewagt, aber 76 aus ſeinen Schriften gezogene Sätze (etliche wörtlich aus Auguſtin) wurden auf Veranlaſſung der Franciscaner von Pius V. verdammt und Gregor XIII. trat dieſem Urtheile bei. Da nahmen ſich des Bajus Collegen ſeiner gegen die inzwiſchen auftretenden Jeſuiten, die ganz pelagianiſch lehrten, an,

wurden aber durch Sixtus V. niedergehalten, während der portugiesische Jesuit Molina in alter Weise eine Vermittelung durch Unterscheidung der praescientia von der praedeterminatio bewirken wollte und dabei die Erfindung der scientia media machte (so nannte er die praescientia Gottes, die den freien Willen des Menschen nicht schädigen sollte), welchen Ausdruck bekanntlich die altprotestantischen Dogmatiker adoptirt haben (vergl. Cap. 2.). Da mußte sich denn Clemens VIII., obgleich es die Politik der Päpste war, den Schulstreit nicht zum Kirchenstreite werden zu lassen, entschließen, eine „congregatio de auxiliis gratiae" zusammenzurufen, die über menschliche Freiheit und göttliche Gnade entscheiden sollte, was sie natürlich nicht vermochte, da sie mit weltlichen Sinnen die Entscheidung suchte, die doch nur mit geistlichen gefunden werden kann; und der Papst, ihnen gleich unvermögend, entließ nach einem Decennium die ermüdeten Congregationäre, indem er eine eigene Entscheidung zu gelegener Zeit versprach, von der freilich Jeder wußte, daß sie nimmermehr kommen würde. — Aber die Sache ließ sich nicht todt schweigen. In den Niederlanden regte sich die hygienische Reaction von neuem; aufgerufen durch das Buch eines Todten, des 1638 gestorbenen Bischofs von Ypern Jansenius, welches Buch, nach jenes Tode von einem seiner Freunde herausgegeben, die katholische Kirche des Pelagianismus überführte. Das mußte natürlich falsch sein, und auf Betrieb der Jesuiten verdammte Urban VIII. jenes Buch, und die Regierung der Niederlande stimmte, trotz des Protestes der Löwener Schule, jener Verdammung bei. Jansenius starb hier zum zweiten Male. Aber in Frankreich lebte er wieder auf. Der Benedictinerabt von St. Cyran, Jean du Vergier de Hauranne und die Cistercienseräbtissin von Portroyal, Angelica Arnauld öffneten dem Jansenismus ein Asyl in ihren Klöstern. Und während die dem letzteren Kloster anwohnenden Anachoreten, Peter Nicole, Anton Lemaitre, Isaac de Sacy und Andere aus ihrer Einsiedelei heraus für Augustin und Jansen stritten, führte Anton Arnauld, der jüngere der Brüder Angelica's, der geistreiche und feurige Sorbonnist, Jener Sache mitten im Strudel der Welt, und Blaise Pascal stand den Portroyalisten mit seinen tiefsinnig-witzigen Provincialbriefen im Kampfe gegen die Jesuiten siegreich bei. Denn so muß der Feind der Jansenisten bezeichnet worden, da die Päpste, wie jetzt so schon damals, bewußt oder unbewußt, ganz unter der Macht jenes Ordens

ſtanden; und wenn Innocenz V. und nach ihm Alexander VII. fünf Sätze aus dem janſeniſtiſchen Auguſtinismus verdammten, ſo geſchah das ingleichen im Dienſte der Jeſuiten. Obgleich nun Clemens IX. den Streit durch eine zweideutige Formel, welche die Janſeniſten unterzeichnen konnten, momentan beſeitigte; ſo rief doch die volksbeliebte Erklärung des Neuen Teſtamentes von dem janſeniſtiſchen Prieſter des Oratoriums Paſchaſius Quesnel die Jeſuiten von Neuem zum Kampfe auf. Clemens XI. verdammte, in ihrem Dienſte, 101 Sätze (darunter wirklich bibliſche und wirklich auguſtiniſche) aus jenem Teſtamente, und Ludwig XIV. gab dem päpſtlichen Bannſtrahle die zündende Kraft, deren verderbliche Wirkung ſich vorzugsweiſe über Portroyal entlud. Es wurde zerſtört, und ſeine Bewohner ſo wie viele andere Janſeniſten flohen nach den Niederlanden. Zwar athmete nach Ludwigs Tode, unter dem indifferenten Regenten Orleans der Janſenismus wieder auf, und die Zahl der Appellanten (das ſind die, welche die Verdammungsbulle Clemens XI. nicht anerkannten, gegenüber den dieſelbe für gültig erkennenden Acceptanten) war keine geringe; aber unter Ludwig XV. brach die Verfolgung von Neuem los. Und ob auch Wunder auf dem Grabe des Appellanten Franz von Paris geſchahen (Convulsionaires), ob auch das Parlament von Paris für den Janſenismus eintrat: es konnte damit nur erreicht werden, daß der König, veranlaßt durch einen milden, vermittelnden Hirtenbrief Benedict XIV., über die ganze Angelegenheit Stillſchweigen befahl; als ob eine Sache des Gewiſſens und der Religion ſich todtſchweigen ließe. Freilich ſind dieſe Streitigkeiten in Frankreich im Blute der Revolution zeitweilig untergegangen; aber nicht nur daß ſich in den Niederlanden ein eigenes janſeniſtiſches Erzbisthum zu Utrecht gründete,*) ſo hat ſich auch nach einer anderen Seite hin im ſogenannten Febronianismus**) der Janſenismus als der Gegenſatz der Epiſkopalen gegen die Curialiſten erneut — das 20. ökumeniſche Koncil ließ, wenn auch ohne Conſequenz, dieſen Gegenſatz deutlich genug hervortreten —; und wenn weiter ſchon Zinzendorf in ſeinem Bußernſte dem Janſenismus ſich verwandt fühlte, ſo iſt

*) das neuerdings durch die „Altkatholiken" aus ſeiner Verborgenheit hervorgezogen worden iſt.

**) Nikolaus von Hontheim, Weihbiſchof von Trier, hatte unter dem Namen Juſtinus Febronius ein Buch geſchrieben, welches die Gewalt des Papſtes in ihre legitimen Schranken zurückwies.

nach allem Vorausgehenden das Proteſtantiſche im Janſenismus nicht zu verkennen, und ſein Grundſatz: „Dei servitus vera libertas“ iſt ſo ſehr dem Weſen der Reformation conform, daß wir nun, von hier aus etliche Jahrhunderte zurückeilend, am geeignetſten das Auguſtiniſch-Prädeſtinatianiſche im Proteſtantismus zu erkennen ſuchen werden.

Wenn als Princip der Reformation wohl nicht mit Unrecht das allgemein bekannte von der Rechtfertigung durch den Glauben hingeſtellt wird, ſo iſt es begreiflich, daß damit auf der einen Seite die Gnade Gottes, auf der anderen die Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit des Menſchen in den Vordergrund geſtellt wurde; und ſo können ja wohl mit Recht die Männer, welche, während die Reformation heraufdämmerte, von dieſen beiden Stücken im auguſtiniſchen Sinne gelehrt haben, als Vorläufer der Reformation bezeichnet werden.

So hat Savonarola, der Mönch von Florenz, am Ende des 15. Jahrhunderts mit prädeſtinatianiſchem Anfluge, indem er den Anfang der Gnade ganz von Gott ableitet,*) die Verderbtheit des Menſchengeſchlechts ſcharf gegeißelt; ſo hat Wycliffe, herangebildet unter Bradwardina's Einfluſſe, von einer Prädeſtination Etlicher zur Herrlichkeit, Etlicher (Vorauserkannter) zur ewigen Verdammniß gelehrt, und Johann von Weſel hat auf ſtreng auguſtiniſchem Standpunkte für das Recht der einmal von Ewigkeit her Auserwählten und in das Buch des Lebens Aufgezeichneten gekämpft.

Die Reformation ſelbſt hat dann mit der Prädeſtinationslehre erſt rechten Ernſt gemacht. Denn ausgehend auf der einen Seite von der gänzlichen Verderbtheit des Menſchen von Geburt an**),

*) Er ſchreibt z. B.: „An den Auserwählten beweiſt Gott ſeine Barmherzigkeit, an den Zurückgewieſenen ſeine Gerechtigkeit. Wenn du aber fragſt: warum hat Gott Dieſen prädeſtinirt und nicht Jenen? Warum iſt Johannes mehr prädeſtinirt, als Petrus? — ſo antworte ich dir: weil Gott es ſo will. Eine andere Antwort giebt es nicht.“ — Einmal ſchreibt er auch, um deſſen gleich hier zu gedenken: „Gott iſt ſeinem Weſen nach frei, und der gerechte Menſch iſt frei nach ſeinem Bilde. Die wahre, die einzige Freiheit beruht auf dem Streben nach dem Guten.“ (Vergl. damit unſern Grundgedanken.)

**) Cf. ex. gr. Artic. II. Conf. Aug.: de peccato origines, et Apol. Conf. pag. 51: „Quidam enim disputant, peccatum originis non esse aliquod in natura hominis vitium seu corruptionem, sed tantum servitutem seu conditionem mortalitatis, quam propagati ex Adam sustineant, sine aliquo proprio vitio propter alienam culpam. . . . . Nos, ut hanc impiam opinionem

auf der andern von der strengen, weil lediglich durch den allumfassenden Willen Gottes determinirten, Nothwendigkeit alles Geschehens*), mußte sie selbstverständlich dahin kommen zu lehren, daß „Heil und Seligkeit gar auf fremder Hilfe stehe, nämlich auf Gotteshilfe allein“**); und daß „der darum verloren gehen müsse, dem Gotteshilfe nicht zu Theil werde“***). Und wenn man fragen wolle, „wie denn Gott denjenigen verdammen könne, der mit seinen natürlichen Kräften nur sündigen kann, so daß eigentlich die Sünde nicht als Schuld des unglücklichen Menschen, sondern des ungerechten Gottes erscheint,“ so ist „das eben der höchste Grad des Glaubens, an den als den Barmherzigen zu glauben, der so Wenige rettet, so Viele verdammt, an den als den Gerechten zu glauben, der durch seinen Willen uns nothwendig verdammlich macht, daß es scheint, als werde er durch die Martern der Elenden erfreut und sei mehr des Hasses als der Liebe werth“ (de servo arbitrio). Ja, „jene Stellen der Schrift, welche von der Allgemeinheit der göttlichen Gnade handeln, offenbaren zwar den verkündigten, aber nicht den verborgenen Gott; und wenn Gott Vieles thut, was er durch sein Wort uns nicht offenbart, und auch vieles will, was er durch sein Wort uns nicht als seinen Willen zeigt; so will er auch nicht den Tod des Sün-

---

significaremus nobis displicere, concupiscentiae mentionem fecimus, optimo animo morbos nominavimus et exposuimus, quod natura hominum corrupta est et vitiosa nascatur.

*) Mel. Loci: Omnia necessario evenire Scripturae docent. — Luth. de servo arbit.: Est itaque et hoc imprimis necessarium et salutare christiano nosse, quod Deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterna, infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium. — Ex quo sequitur irrefragibiliter: omnia quae facimus, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri et fiant, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes.

**) Luth. de servo arb.: Humana voluntas in medio posita est ceu iumentum: si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus: si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan; nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum. Diese Stelle scheint übrigens insonderheit in Rücksicht auf jene ähnliche Stelle des Scotus, deren wir oben gedachten, geschrieben zu sein, um derselben Opposition zu machen.

***) De servo arb.: Corrigentur electi per Spiritum S., caeteri incorrecti peribunt.

ders seinen Worten nach, wohl aber nach seinem unergründlichen Willen."

Damit scheint Luther eigentlich bei der reformirten doppelten Prädestination angelangt zu sein und es unerfindlich zu lassen, wie man zwischen ihm und Calvin und den Andern scheiden könne. Und wenn er, dem es bei seinem heldengläubigen Sinne doch vor allem darauf ankam, aus der gänzlichen Verdienstlosigkeit des Menschen die Demuth vor Gott zu folgern, die eben nur Christi Verdienst gelten läßt*), — wenn er namentlich später dieses praktische Moment ganz besonders hervorhebt (wie er da schreibt: „Die Sophisten disputiren von der Erwählung oder Vorsehung, die da geschieht nach Gottes Vorsatz. Ich habe aber oft dafür gewarnt, man solle sich der Gedanken und Speculation von der bloßen Majestät enthalten; denn wie es unmöglich ist, daß solche Gedanken recht und wahrhaftig seien, so dienen sie auch gar nicht zur Seligkeit, sondern so sollen wir vielmehr von Gott gedenken, wie er sich uns im Wort und Sacrament offenbart und anbeut, und sollen auch solche Exempel nicht ziehen auf die heimliche Vorsehung, dadurch Gott bei sich von Ewigkeit Alles beschleußt und ordnet." . . . . „Aus dem Spruche: Viele sind berufen, aber Wenige auserwählt, schöpfen die vorwitzigen Köpfe mancherlei ungereimte und ungöttliche Gedanken, gedenken also: „„Wen Gott erwählt hat, der wird ohne Mittel selig."" Wiederum aber: „„Wen er nicht erwählt hat, der thue, was er wolle, sei fromm und gläubig wie er wolle, so ist's doch von Gott also versehen, daß er fallen muß und kann nicht selig werden. Derhalben will ichs gehen lassen, wie es geht. Soll ich selig werden, so geschieht's ohne mein Zuthun; wo nicht, so ist's doch vergebens, was ich thue und vornehme."" Was nun für unartige, sichere Leute aus solchen Gedanken wachsen, kann Jedermann bei ihm selbst abnehmen"), so finden sich doch auch bei Calvin ähnliche Stellen, (wie es z. B. einmal in seiner institutio relig. Christ. heißt: „Die Schrift predigt uns nicht darum von der Gnadenwahl, daß wir frech werden und die verborgenen Geheimnisse Gottes freventlich er-

*) Luth. de servo arb.: Humiliari penitus non potest homo, donec sciat prorsus extra suas vires omnino ex alterius arbitrio suam pendere salutem; und wieder ibidem: Admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant sese esse abnegatores Christi. Nam si meo studio gratiam Dei obtineo, quid opus est Christi gratia?

grübeln, sondern daß wir vielmehr demüthig und niedrig bei seinem Gericht erzittern und seine Barmherzigkeit hochachten lernen sollen. Es giebt einige Säue, welche sich in dem Koth ihrer Laster beständig herumwälzen unter dem Vorwande, daß, wenn sie zu den Erwählten gehörten, ihre Laster nichts hindern könnten, daß sie nicht endlich zum Leben gelangten. Was lehrt uns aber Paulus? daß wir zu diesem Endzweck erwählt sind, damit wir ein heiliges und unsträfliches Leben führen (Eph. 1, 4). Wenn also die Heiligung des Lebens das Ziel der Erwählung ist, so soll uns dieselbe erwecken und anspornen, ihr wacker nachzujagen: nicht aber die Trägheit beschönigen. Daß aber derjenige, der nicht zu den Erwählten gehöre, sich vergeblich bemühe, wenn er gleich mit heiligem und frommem Wandel Gott zu gefallen trachte: dies ist schändlich erlogen. Denn woraus könnte ein solches Streben entstehen, als nur aus der Erwählung? Dagegen hören die Verworfenen nicht auf, mit unaufhörlichen Lastern Gottes Zorn gegen sich zu reizen und durch offenbare Zeichen zu bestätigen, daß Gottes Urtheil schon über sie gefällt ist.")

Und doch ist diese Uebereinstimmung nur scheinbar, denn schon das Eine, daß ich so sage, von der Quantität der prädestinirenden Gnade (ob nämlich universal oder particular) macht zwischen beiden einen unausfüllbaren Riß, und später werden wir noch auf anderes hinzuweisen haben, was diesen Riß noch erweitert. Diese Universalität der Prädestination wird von Luther und den Seinen insonderheit aus Schriftstellen wie Deut. 10, 17; Jes. 53, 6; Matth. 11, 28; Joh. 3, 15; Apost. 10, 34; 10, 43; 13, 39; Röm. 3, 22; 10, 12; 11, 22 erwiesen; und wenn es nun, nach Jenen, der Wille Gottes ist, daß Jeder, zu dem die Botschaft von Christo kommt, auch daran glaube und so dieselbe ergreife, denn das ist das mandatum Dei aeternum et immutabile, ut promissioni gratiae credamus, quae est summa evangelii: so ist damit immer wieder auf der einen Seite die Universalität der göttlichen Gnade, auf der anderen die alleinige Gültigkeit des Verdienstes Christi deutlich genug bezeugt; und es sei dafür nur noch aus Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert, die eine Stelle angeführt, (Band 2, S. 10): „Gott erwählt nur durch Christum, und gebietet, daß Jeder, der das Evangelium von Christo hört, auch an Christum glaube und sich in ihm erwählt glaube," —

so lehren Luther, Melanchthon, Brenz und alle deutsch-protestantischen Bekenntnißschriften. Von Allen wird namentlich anerkannt, daß der Glaube an das Evangelium die Bedingung sei, an welche Gott die Realisirung der Erwählung des Einzelnen geknüpft habe. Vgl. Luther bei Walch X, 845: „Die Erwählung und ewige Vorsehung Gottes ist zwar für sich selbst fest genug, daß man sie nicht fest darf machen. Der Beruf ist auch stark und fest; denn welcher das Evangelium höret und daran glaubet und getauft wird, der ist berufen und wird selig. Weil wir denn nun auch dazu berufen sind, sollen wir so viel Fleiß fürwenden, sagt St. Petrus, daß unser Beruf und Erwählung auch bei uns fest sei, nicht allein bei Gott." — Von diesem Gedanken aus beweist daher Luther, daß es eine doppelte Prädestination nicht geben könne, daß vielmehr die Erwählung eine allgemeine sein müsse. Vgl. Walch X, 2001: „Menschliche Vernunft dichtet einen ungleichen Willen Gottes, als wäre Gott wie ein Tyrann, der etliche Gesellen hat, derer Wesen er ihm gefallen läßt, es sei gut oder nicht gut, und dagegen haßt er die anderen, sie thun, was sie wollen. Also soll man nicht von Gottes Willen gedenken. Dieser Spruch ist ewiglich wahr, Ps. 5, 6: Du bist nicht ein Gott, dem gottlos Wesen oder Sünde gefällig ist. Denn ob er gleich die Heiligen annimmt, die doch noch Sünde an ihnen haben, so nimmt er sie doch nicht ohne große Bezahlung an. Christus hat müssen ein Opfer werden, um welches willen uns Gott annimmt und schont, so lange wir im Glauben bleiben und wenn wir im Glauben sind." (So bei Heppe). —

Freilich hat Melanchthon später — siehe auch unf. 1. Kap. — synergistisch dem Willen des Menschen bei seiner Erwählung eine concurrirende Kraft zugeschrieben, und in dem Worte Pauli: „der Geist hilft unserer Schwachheit auf," finden wollen, daß da drei Ursachen der Erwählung aufgeführt würden: Das Wort (da der Geist durch das Wort wirksam ist), der heilige Geist und der menschliche Wille, welcher letztere nicht müßig sei, sondern der Schwachheit widerstreite; und Luther hat dazu wenigstens geschwiegen: aber schon die Künstlichkeit, mit welcher er jenes Wort Pauli: „So erbarmt er sich nun, welches er will und verstockt, welchen er will," zu erklären sucht, um den ihm entgegenstehenden Sinn desselben zu beseitigen (wenn er die Verstockung lediglich als ein Permittens, als eine einfache Folge der beharrlichen Renitenz gegen die Gnade

auffaßt, „quia repugnant, indurantur et ostendunt se esse ex numero reprodatorum," und ihm die Verſtockung erſt mit der Verwerfung evident wird, während doch der Sinn der Stelle nach dem Kontexte unzweifelhaft der iſt, daß die Verſtockung ſchlechthin die causa antecedens iſt, von welcher alles abhängt*): nimmt gegen Melanchthons Meinung ein. Wie auch jene andere Behauptung Melanchthons, in Gott könne nur Ein Wille ſein, alſo nur der der Seligkeit Aller und nicht der des Verderbens Etlicher, ſich wohl dadurch widerlegen läßt, daß man ja gewiß dieſe Einheit des Willens Gottes bezüglich des Guten und der Seligkeit unbedingt zugeſteht, aber doch eben gerade daraus folgert, daß alles dieſen Willen zur Seligkeit Hindernde eben durch denſelben aus dem Mittel gethan wird. Und es iſt nur das Eine in dieſen Beſtrebungen Melanchthons anzuerkennen, daß es ihm vor allem darauf ankam, Gott fern zu halten von der Urheberſchaft der Sünde („tenenda est sententia, quod Deus non sit causa peccati"), damit die volle Verantwortlichkeit für dieſelbe dem Menſchen nicht erſpart werde; in Bezug worauf wir mit ihm von ganzem Herzen übereinſtimmen, ohne wir handeln davon ſpäter, uns dadurch genöthigt zu glauben, dem Willen des Menſchen, wie wir oben ſagten, eine gewiſſe concurrirende Thätigkeit und damit eine falſche Freiheit zur Sünde zuſchreiben zu müſſen. —

In der Folgezeit hat dann umgekehrt Flacius, der freilich manichäiſch dem Menſchen geradezu eine Teufelsnatur zuſchrieb, gelehrt, daß Gott, da der Menſch nur durch eine Ueberwältigung von Seiten des heiligen Geiſtes bekehrt werden könne, nicht Allen Gnade gäbe, ſondern auch Manche verhärte; und Amsdorf, der die Einheit des Willen Gottes ſo ſehr betont, daß nach ihm dieſer Wille in einer und derſelben Weiſe auf den Stein und auf den Klotz, wie auf den Menſchen wirke, hat, die Freiheit des Menſchen völlig läugnend, behauptet, daß der Menſch ſchlechterdings nichts anderes wollen und wählen könne, als was Gott wolle und ſpreche, entweder in Gnade oder in Zorn; während andrerſeits der Synergismus Melanchthons der Anhänger gar Viele fand. —

Die Concordienformel hat dann freies Fahrwaſſer zwiſchen

*) Ohne daß damit die Urſache der Sünde infra- oder wohl gar ſupralapſariſtiſch in Gott gelegt würde, denn Gott ordnet und leitet das außer ihm entſtandene Böſe nur zur Strafe, daß es immer mehr ſich ſelbſt vernichtend zum Nichtſeienden werde, als welches er es allein will; ſ. weiter unten.

dieſen einander entgegenſtrebenden Klippen aufzufinden geſucht, wobei ſie auch noch die des Calvinismus zu vermeiden hatte; und ihre Lehre läßt ſich kurz dahin zuſammenfaſſen, daß zwar der Menſch an und für ſich ſchlimmer ſei als Klotz und Stein, da er widerſtreite, bis Gott ihn von dem Tode der Sünde auferwecke durch das Gnadenmittel ſeines Wortes, zu deſſen Wirkſamkeit er auch immer wieder erſt den Glauben an dieſes Wort aus Gnaden geben müſſe (ſtellt die Concord. doch jenem bekannten Satze: trahit Deus volentem den anderen entgegen: trahit Deus hominem, quem convertere decrevit): aber es könne doch nur von einer Prädeſtination zur Seligkeit gehandelt werden; denn während ſich die Präſcienz Gottes zugleich auf Gute und Böſe beziehe, ſei ſie doch nicht die Urſache der Sünde und ſo auch nicht die des Verderbens, (das habe der Menſch ſich ſelbſt zuzuſchreiben), ſondern die Präſcienz Gottes ſetze dem Böſen nur das Ziel, bis wohin es gehen ſolle und leite es ſo, daß es doch den Auserwählten zum Heile dienen müſſe; die Prädeſtination aber oder die ewige Erwählung Gottes beziehe ſich nur auf die Guten und ſei die Urſache ihres Heils, ſo daß die Pforten der Hölle nichts dawider vermöchten. „Aber", fügt ſie ſogleich vor allem das Praktiſche betonend hinzu, „dieſe Prädeſtination Gottes iſt nicht in dem geheimen Rathe Gottes zu ergrübeln, ſondern in dem Worte Gottes, in welchem ſie offenbart wird, zu ſuchen!" — Können wir uns dabei beruhigen? Kaum; denn abgeſehen von der in Gott nicht zutreffenden Unterſcheidung zwiſchen Präſcienz und Prädeſtination, liegen doch hier die Begriffe von Schuld und Unfreiheit unvermittelt neben einander; und wenn auch das Beſtreben, nach allen Seiten hin den Forderungen der Schrift, der dogmengeſchichtlichen Entwickelung und dem Bedürfniſſe des Menſchenherzens gerecht zu werden, gar hoch anzuerkennen iſt, ſo muß doch auf der anderen Seite auch zugeſtanden werden, daß die Theologen der Concordienformel, wenn auch mit Recht das praktiſche Bedürfniß vorerſt betonend, doch vor der Thür des eigentlichen Geheimtempels der Prädeſtination ſtehen geblieben ſind und nicht gewagt haben, ſeine im räthſelhaften Dunkel liegenden Hallen zu betreten. Für eine Bekenntnißſchrift gewiß der richtige praktiſche Standpunkt. Aber ſollte es profanirend ſein, wenn wir trotzdem wenigſtens einen Blick hineinzuthun uns erkühnten? Gott helfe, daß wir es nachher vermögen.

Für jetzt beharren wir bei der dogmengeschichtlichen Entwickelung unseres Problems. —

Zunächst hat Aegidius Hunnius, anknüpfend an die überhaupt der lutherischen Kirche eigenthümliche Betonung der Heilsmittel, in seinem „Articulus de libero arbitrio s. humani arbitrii viribus" das Verlorenwerden der Unbußfertigen, abgesehen von einem absoluten Decrete, lediglich aus der Verachtung der Heilsordnung und Heilsmittel erklären wollen; wobei er, folgend der Concordienformel Art. II. de lib. arb. pag. 671*), in Bezug auf den Gebrauch des Wortes Gottes auch dem gefallenen Menschen immer noch eine Art liberum arbitrium einräumt, während die kursächsischen Theologen auf dem Leipziger Gespräche 1631 dem Augustinismus treuer die ganze Ursache der Wahl und Seligkeit der Gläubigen in der puren, lauteren Gnade Gottes in Jesu Christo finden, die ganze Schuld und Ursache aber der Verstoßung und Verdammung der Ungläubigen den Menschen zuschreiben, nach den Worten Hosea 13, 9: „Israel, du bringst dich selbst in Unglück, dein Heil aber stehet allein bei mir."

Die sogenannten altprotestantischen Dogmatiker haben, wie in anderen Artikeln so auch hier, in scharfer Distinction der Begriffe dieselben zu klären gesucht, indem sie unterscheiden zwischen einer benevolentia Dei universalis (voluntas Dei antecedens), Prädestination im weiteren Sinne, nach welcher Gott das Heil Aller will und ihnen Allen darum die Heilsmittel darbietet, durch deren Gebrauch sie des von Christo gebotenen Heils theilhaftig werden, und zwischen einer benevolentia specialis (voluntas consequens), Prädestination im engeren Sinne oder Erwählung, nach welcher Gott diejenigen, von denen er vorausſah**), daß sie an das Evangelium bis zum Ende ihres Lebens glauben würden, zur Erlangung des ewigen Heils verordnet hat. In dieser eigentlichen Prädestination wurden dann wieder drei Acte unterschieden: 1. die πρόθεσις

*) Hoc Dei verbum homo, etiam nondum ad Deum conversus, nec renatus, externis auribus audire aut legere potest. In eiusmodi enim externis rebus, ut supra dictum est, homo adhuc, etiam post lapsum, aliquo modo liberum arbitrium habet, ut ad coetos publicos ecclesiasticos accedere, verbum Dei audire vel non audire possit.

**) Hollaz: praedestinatio est aeternum Dei decretum de conferenda salute aeterna omnibus et singulis hominibus, quos Deus in Christum finaliter credituros esse praevidit.

(Eph. 1, 11; Röm. 8, 28), nach welcher Gott von Ewigkeit her Alle gerettet wissen will, die an Christum glauben, 2. die προγνωσις, nach welcher Gott von Ewigkeit her vorausgesehen hat, welche Einzelne glauben würden und 3. der προορισμός (Phil. 4, 3; Offenb. 3, 5), nach welchem Gott von Ewigkeit her jene Einzelnen von der großen Masse der Verlornen ausgesondert und zum ewigen Leben verordnet hat; jenes Letztere besonders betonend im Gegensatze zu den Socinianern, die (vgl. auch Kap. 2) die Prädestination von der Erwählung trennen und in der Prädestination zwar einen vorzeitlichen Act erkennen, der jedoch im Allgemeinen die Rettung der (natürlich im socinianischen Sinne) Gläubigen beschließt, ohne die Einzelnen vor Augen zu haben, während die Erwählung als ein zeitlicher Act gefaßt wird, sich auf diejenigen beziehend, von denen Gott sieht, daß sie als Gläubige sich erweisen. Uebrigens wurde die Prädestination nach ihren einzelnen Affectionen noch beschrieben als ewig, als nicht absolut sondern geordnet, d. h. an die Heilsordnung und Heilsmittel gebunden, als bezüglich, nämlich auf das Verdienst Christi und doch nicht bedingt im socinianischen Sinne, als einfach und kategorisch, weil auf bestimmte Individuen sich beziehend, als particular, weil nicht alle umfassend, als unveränderlich und unwiderruflich, weil Gott in seinem Vorausſehen sich nicht irren kann. Wer nicht erwählt ist, der ist verworfen, entweder weil er die zurückweisbare (resistibilis) Gnade Gottes eben zurückgewiesen, oder weil er sie, die auch verlierbar (amissibilis) ist, wieder verloren hat. Ohne daß wir freilich von unserem Standpunkte aus verstehen können, wie von einer Freiheit des Widerstehens (Quenstedt) geredet werden könne und wie andererseits vom Standpunkte jener Dogmatiker aus wenigstens dem noch nicht bekehrten Menschen eine Schuld beigemessen werden kann, da er nach ihnen, und hier mit Recht, sich bei der Bekehrung rein passiv verhält und allein die Gnade Gottes, mit Ausschluß der Mitwirkung aller natürlichen Kräfte des Menschen, unsere Bekehrung bewirkt. —

Der Zwiespalt klafft hier nach wie vor, und wir wollen nun zusehen, ob es der neueren Theologie, vielleicht auch der Philosophie gelungen ist, ihn auszufüllen, daß wir sicheren Fußes die jenseit desselben liegenden lichten Hallen der Wahrheit betreten können. Zuvor jedoch müssen wir noch einen prüfenden Blick auf die Lehre der reformirten Kirche bezüglich unseres Problems werfen, die auf

der einen Seite zwar mit anerkennenswerther Offenheit die ſtarre logiſche Konſequenz der Lehre von der gänzlichen Verderbtheit des Menſchen gezogen, auf der andern Seite aber vergeſſen hat, daß der Menſch neben ſeinem Denken auch fühlt und will, und daß jede Konſequenzmacherei, die da nur von einem Factor ausgeht, wo mehrere zu berückſichtigen ſind, in einen Irrthum auslaufen muß: eine Warnungstafel zugleich für unſere Zeit, die trotz ihrer Denkfaulheit ſich doch ſo viel auf ihr Denken zu gute thut und ihre einſeitige Logik, obgleich ſie in der That gar oft unlogiſch genug ſpricht und handelt, als die Königin der Welt anbetet, die ihre Unterthanen zuletzt doch nur an einen Abgrund führt, an dem ihr hochgeprieſener Weg aufhört, um den Einen in gänzliches Vergeſſen alles Göttlichen, den Andern in ſelbſtmörderiſche Verzweiflung, den dritten in Leib und Seele verderbenden Aberglauben zu ſtürzen.

Zwingli hat, ausgehend von einem theologiſchen, nicht von einem anthropologiſchen Standpunkte, im Intereſſe des unveränderlichen Gottes in kühner Speculation*) eine unbedingte und particulare Prädeſtination lehren zu müſſen geglaubt („Constat autem et firma manet Dei electio: quos enim ille elegit ante mundi constitutionem, sic eliget, ut per filium suum sibi cooptaret; ut enim benignus et misericors, ita sanctus et iustus est.“) Da ihm aber die Erbſünde nur als eine „Krankheit“ erſcheint, und da andererſeits die Prädeſtination von Seiten Gottes eine durchaus freie iſt, ſo iſt es nach Zwingli wohl möglich, daß Gott auch unter den Heiden Etliche ſich erwählen könne. — Der Straßburger Bucer hat dann, wie in der Abendmahlslehre ſo auch hier, zwiſchen den Schweizern und den Mittel- und Norddeutſchen zu vermitteln geſucht; und ſeine Ausführung iſt namentlich um deswillen hier von uns beſonders zu beachten, weil er auch ausdrücklich vom Verhältniſſe der menſchlichen Freiheit zur göttlichen Prädeſtination handelt. „Dieſe, die Prädeſtination, iſt eine abſolute, eine doppelte, denn auch die Gottloſen ſind Werkzeuge in Gottes Hand; und wenn der Endzweck Gottes ſeine gloria iſt“ — darin iſt Bucer ein Herold Calvins — „ſo iſt die perditio induratorum nicht der Zweck der Prädeſtination,

*) Vergl. z. B. ſeine Lehre vom Deus exlex, der obgleich er die Sünde bewirkt (denn Gott iſt bezüglich derſelben nicht etwa causa permittens, ſondern efficiens), dennoch, weil frei von der im Geſetze allein verbotenen ſündlichen Luſt, damit keine Sünde begeht.

ſondern nur ein Mittel zur ſchließlichen Erreichung jenes ſchlechthinnigen Endzweckes; aber“ — und hierin liegt die eine Annäherung an die Wittenberger — „er verhärtet und verſtockt nur die und beſtimmt ſie darum zum Verderben, von denen er vorausſieht, daß ſie verſtockt und verderbt ſein werden. Und wenn“ — und das iſt die andere Annäherung Bucer's — „in dem gefallenen Menſchen immerhin noch Etwas vom liberum arbitrium, wenigſtens in rebus civilibus geblieben iſt, ſo“ — und das iſt eine für uns höchſt beachtenswerthe Stelle — „ſo hebt die Prädeſtination die menſchliche Freiheit nicht auf, ſondern eben dieſe Freiheit iſt der Zweck der Prädeſtination. Die Freiheit des Willens iſt die Fähigkeit aus eigenem Antriebe ohne jeglichen Zwang zu thun, was gut ſcheint. Ohne Zwang, aber nicht ohne Nothwendigkeit; denn Gott will nothwendig, was recht iſt. Und wenn nun der Menſch dieſe auf das Rechte und Gute gerichtete Nothwendigkeit Gottes, angeweht durch die Kraft des heiligen Geiſtes, auch als die ſeine erkennt und aus ſich ſelbſt heraus, von Niemand gegen ſeinen Willen getrieben, dem Guten und Rechten ſich zuwendet, ſo iſt er eben erſt frei. Und wenn Gott es eben iſt, der dieſes Erkennen und Thun des Guten giebt; wenn das eben das Heil des Menſchen iſt, und die Prädeſtination eben wieder die göttliche Beſtimmung der Heiligen dazu iſt, daß ſie dieſes Heils theilhaftig werden: ſo iſt es klar, daß die Prädeſtination die Freiheit des Menſchen nicht aufhebt, ſondern daß ſie vielmehr allein dieſelbe dem Menſchen erſt bringt.“ Eine Beweisführung, der wir von ganzem Herzen zuſtimmen; nur will unſerem lutheriſchen Denken die abſolute Prädeſtination nicht beigehen, und wir wagen es nicht, den letzten Grund, daß wir nicht ſagen Berechtigung, dazu in der gloria Dei zu finden.

Was Zwingli begonnen, was die erſten Bekenntnißſchriften der Reformirten (z. B. die erſte Baſeler) angenommen, bezüglich der abſoluten Prädeſtination, das hat dann Calvin (dabei im Gegenſatze zum namentlich hierin eſoteriſch ſpeculirenden Zwingli einfach auf den Boden der Empirie ſich ſtellend, nach welcher Etliche glauben, Etliche nicht) mit ſchneidender Feinheit zur mark- und herzdurchbohrenden exoteriſchen Lehre zugeſpitzt: „Die Prädeſtination iſt der ewige Rathſchluß Gottes, nach welchem er bei ſich feſtgeſetzt hat, was mit einem jeden Menſchen geſchehen ſoll. Die Einen ſind zum ewigen Leben, die Anderen zur ewigen Verdammniß geſchaffen, d. i. dazu

prädeſtinirt. Und wenn nur die gerettet werden können, die Gott gerettet wiſſen will, dieſe aber auch gerettet werden müſſen, eben weil Gott es will und ſeine Gnade unverlierbar iſt, ſo müſſen eben auch die Anderen verloren werden, eben weil Gott es will, und ihr Verderben iſt keineswegs nur als ein „Vorübergehen Gottes“ an ihnen zu bezeichnen, ſondern als ein von Gott gewolltes, beſtimmtes; und es iſt ſo ſehr der Unterſchied zwiſchen dem Wirken und dem Zulaſſen Gottes zu verwerfen, daß auch der Fall der erſten Menſchen und darin der Ruin ihrer Nachkommen nicht etwa blos als ein Vorherſehen, ſondern als ein Vorherbeſtimmen anzuſehen iſt.“ Damit iſt denn freilich Calvin dahin gelangt, Gott zum Urheber auch des Böſen zu machen; und wenn er ſich mit dem Ausſpruche Auguſtin's decken will: **Dei voluntas est omnium rerum necessitas**, ſo laſſen wir zwar dieſen Ausſpruch vollkommen gelten, aber machen nur darauf aufmerkſam, daß die Neceſſität Gottes keine andere als die auf das Gute gerichtete ſein kann (vgl. oben Bucer), und daß es darum einen Widerſpruch involvirt, wenn auch das Böſe neceſſitirt ſein ſoll; welcher Widerſpruch auch nicht dadurch gehoben wird, daß wir etwa mit den Calviniſten ſagen möchten, auch dieſes Böſe müſſe zuletzt zur Verherrlichung des Guten und Gottes ſelbſt dienen. —

Calvin und die Seinen haben ſich auch vergebens gemüht, ihr „**frigidum commentum**“ (ſo hatte Calvin den Infralapſarismus bezeichnet, ſo nennen wir aber gerade ſeinen Supralapſarismus) aus der Schrift zu erweiſen; und die Art, wie ſie die Stellen, die von der univerſalen Gnade handeln (Röm. 10, 12. 1. Tim. 2, 4; Tit. 2, 11; 2. Pet. 3, 9 u. a.) dahin zu erklären ſuchen, daß ſie zwiſchen einer **voluntas signi**, einem nur ſcheinbaren, zumuthenden Willen und einer **voluntas beneplaciti**, einem wirklichen, ausführenden Willen unterſcheiden, und in jenen Schriftſtellen nur den erſteren willenloſen Willen finden wollen, ſchließt nicht nur einen Widerſpruch mit ihrem eigenen Denken ein, ſondern auch einen Widerſpruch im Weſen Gottes, der dadurch geradezu zum Heuchler gemacht wird; und es iſt darum dieſe Art der Schrifterklärung lediglich als ein Escamotiren des Schriftinhaltes zu bezeichnen. —

Die Bekenntnißſchriften der reformirten Kirche haben auch nur zum Theil dieſe Prädeſtinationslehre in ihrer ganzen Schärfe aufgenommen; ein anderer Theil hat ſich wenigſtens milder ausgedrückt oder ganz darüber geſchwiegen, oder ſich geradezu zum Univerſalis-

mus bekannt. Und ob auch die Dortrechter Synode in der Verdammung der universalistischen Arminianer siegte und die calvinistische Prädestinationslehre von neuem decretirte: so haben doch auch schon dort die Hessen, Nassauer und Bremenser dagegen Widerspruch erhoben. Und wenn auch der sogenannte hypothetische Universalismus Amyraut's mit seiner Velleitas, die zwar Allen die Fähigkeit zu glauben, aber nur den nach particularem und absolutem Rathschlusse Erwählten in der That den Glauben giebt, nur ein verschleierter starrer Calvinismus ist: so bestehen doch die Arminianer noch heut; und wir sehen so, wie auch hier das eine Extrem, das des Calvinismus, lediglich das andere, das der Arminianer, hervorgerufen hat; welche Arminianer gleich den Socinianern, diesen dürftigen Rationalisten des Mittelalters (s. auch oben), lehren, die Gnade werde allen angeboten, und es hänge schlechthin von dem einzelnen Menschen ab, ob er sie verachten oder annehmen wolle. Eine Behauptung, die gewiß unserer Zeit ganz conform ist, vorausgesetzt daß diese überhaupt noch, mit Jenen, eine „gewisse moralische, dem Menschen eigenthümliche Schwäche" zugesteht, „die aber keineswegs als durch Adam verschuldet und von ihm ererbt anzusehen ist, sondern die nur die Folge ist des nun einmal nach und nach in der Menschheit eingedrungenen Sündigens." —

Fassen wir nun zum Schlusse dieser Erörterung noch einmal das Charakteristische der lutherischen und der reformirten i. e. hier der calvinistischen Prädestinationslehre zusammen, so stimmen beide in der Hervorhebung der menschlichen Unfähigkeit zum Guten und in der alleinigen Abhängigkeit von der Gnade Gottes überein; aber während die lutherische nur von einer geordneten, an die Heilsmittel gebundenen Vorherbestimmung weiß, lehrt die calvinische eine absolute; während die lutherische nur eine einfache praedestinatio kennt, welche praedestinatio gleich ist der electio*), handelt die reformirte von einer doppelten, also in der electio nur partikular sich äußernden; während für die lutherische der Sündenfall eine Störung des Weltplanes ist und die Erlösung die Wiederherstellung desselben, ist der Sündenfall für die reformirte nur die Verwirklichung der ursprüng-

*) Diese Gleichsetzung macht übrigens auch zugleich Front gegen die Trennung der praedestinatio und der electio, wie sie uns (s. o.) bei den Socinianern entgegen tritt, und wie sie bei einigen Neueren (Martensen, Rothe ꝛc., wir kommen später darauf zurück) sich wiederfindet.

lichen Schöpfungsidee und die Erlösung ebenso die weitere Realisirung derselben; und während in der lutherischen Kirche Christi Verdienst das erlösende Princip ist, ist dieses letztere in der reformirten das absolute Decret Gottes, welches es nur so geordnet hat, daß die Auserwählten durch das Verdienst Christi gerettet würden, ohne daß dieses Verdienst die Ursache dieser Erwählung wäre.**) Freilich hat die spätere reformirte Kirche die schneidende Schärfe des Calvinismus ziemlich abgestumpft, aber jene Unterschiede zwischen der absoluten und der geordneten, zwischen der particularen und der universellen Prädestination existiren doch heut noch, und es ist darum an dieser Stelle besonders darauf hinzuweisen gewesen. Ist eine Einigung hierin möglich, überhaupt wünschenswerth? Wir wollen uns hier nicht auf unionistische Probleme einlassen und hier nur andeuten, daß für unsere Zeit, die in ihrem durchaus unberechtigten Stolze „sich überhebt über alles, das Gott oder Gottesdienst heißt, also daß sie sich setzt in den Tempel Gottes als ein Gott und giebt sich vor, sie sei Gott" (2 Thess. 2, 4), es hoch von Nöthen ist, daß ihr immer und immer wieder die schlechthinnige Abhängigkeit von der alleinigen Gnade in Christo Jesu geprediget werde, als durch welche allein das ewige Leben zu gewinnen ist. —

Die neuere Theologie hat im Grunde nicht viel Neues in Bezug auf unsere Streitfrage zu Tage gefördert. Die Pietisten und Methodisten (von welchen letzteren ein Theil nach ihrer Entstehung „calvinistisch von der Gnade dachte") haben bei ihrem Schwärmen von einem gewaltsamen Gnadendurchbruche natürlich auch ihre Abhängigkeit von Gott deutlicher gefühlt und gelehrt, und damit der Prädestination ein größeres Recht über sich eingeräumt. Aber der Rationalismus, jener jüngere Bruder des Socinianismus und jene Nachgeburt des Pelagianismus, hat sich, eben so natürlich, möglichst von der Gnade Gottes und der Prädestination zu befreien gesucht und die menschliche Freiheit auf Kosten jener göttlichen Dinge erhoben. Und als Kant bezüglich seiner aus seiner Vernunftreligion fließenden Moral behauptet hatte, der Mensch habe sich selbst gemacht oder mache sich selbst durch seine freie Willkür zu dem, was er im moralischen Sinne sei, denn sonst könne von keiner Zurechnung bei

**) Merkwürdig genug berühren sich hier der starre Calvinismus und die schon von den Scotisten gelehrte Acceptilation der Arminianer, welche das Verdienst Christi als vollgültig annimmt, weil sie es so annehmen will.

ihm geredet werden, hieß man das höchlich willkommen, verdammte, trotz der Lehre Kant's vom radicalen Böſen, die Lehre der Kirche von der Erbſünde als „einen Wahn, der eine ſo große Kraft habe, das Streben nach der Tugend zu unterdrücken, ja zu vertilgen“ (Wegſcheider), ſah „in den Gelegenheiten und Antrieben, die der Gott, zu dem ſich der von wahrer Religiöſität durchdrungene Menſch erhoben hat, unbeſchadet der phyſiſchen und moraliſchen Geſetze, zur Erkenntniß der chriſtlichen Religion und zur Auffaſſung ihrer Wohlthaten giebt, die göttliche Gnade“; und meinte die ganze Schwierigkeit unſres Problems damit heben zu können, daß man ſagte*): „Wir bleiben bei dem bibliſchen Lehrtypus ſtehen, welcher mit den Vorſchriften der geſammten Vernunft vollkommen übereinſtimmt; und wonach Gott das ewige Heil nicht bloß denen beſtimmt hat, an welche die Wohlthat der chriſtlichen Religion gelangt iſt, ſondern auch allen anderen Menſchen aller Völker, je nachdem ihnen Gelegenheit gegeben iſt, zu der wahren Erkenntniß der Gottheit zu gelangen, und nach Maßgabe ihrer ſittlichen Würde: unbeſchadet jedoch des göttlichen Wiſſens, bei welchem durchaus keine Zeitverhältniſſe ſtatt finden, und unbeſchadet des freien Willens des Menſchen.“ Bei dieſer Gelegenheit beruft man ſich auch auf Muhammed, der im Koran Sur. II, 62 ſchreibt: „Juden, Chriſten und Sabäer, wenn ſie an Gott glauben und an den jüngſten Tag und Gutes thun, ihrer harrt der Lohn bei ihrem Herrn; ihrer harrt weder Furcht noch Traurigkeit.“ Und Ammon begleitet dieſen Satz mit dem Ausrufe: „Hunc humanitatis sensum utinam omnium Christianorum systemata spirarent!“ Und ſo beſteht denn die ganze göttliche Vorherbeſtimmung „blos in dem Vermögen und den Gelegenheiten, welche Jedem in einer andern Weiſe und einem andern Grade in dieſem Leben gegeben ſind, ſeine Vernunft auszubilden.“

Das iſt doch deutlich genug; ohne daß uns freilich deutlich wird, wie man ſich auf den bibliſchen Lehrtypus berufen könne, nachdem man — wie es von jenen Rationaliſten geſchieht — oberflächlich genug im Allgemeinen zwiſchen jenen Stellen, die von der göttlichen Gnadenwahl und jenen, die von der Univerſalität dieſer Gnade handeln und, „mit Vorausſetzung des freien Willens des Menſchen, Jedweden zur Erwerbung des Heils durch Rechtſchaffenheit mahnen“,

*) Wegſcheider, Dogmatik, S. 456.

einen unlösbaren Widerſpruch findet, und insbeſondere noch bei Paulus dieſen Selbſtwiderſpruch vorzugsweiſe ausgeprägt erkennt, wie dies eben z. B. Wegſcheider thut. Aber freilich der ſogenannte geſunde Menſchenverſtand ſtößt ſich daran nicht, und freut ſich vielmehr ſorglos ſeines leicht errungenen Sieges über Logik, Schrift und chriſtlich Fühlen, Denken und Glauben.

Auch die Supranaturaliſten reden zahm genug wohl von übernatürlichen Gedankenwirkungen, die jedoch von den „ordentlichen Verbeſſerungsmitteln der Religion“ nicht zu trennen ſeien; aber davon daß überhaupt religiöſes Denken, Glauben und Leben nur durch die Gnade Gottes möglich ſei, wiſſen ſie nichts, und bei ihrem vulgären, ſchlechten Freiheitsbegriffe, welcher lediglich der der Wahlfreiheit iſt, die ſich ſogar darin zeigt, daß die Erbſünde erſt dadurch, daß ſie mit Freiheit aufgenommen wird zur Schuld und Sünde wird, tritt natürlich unſere ganze Streitfrage gar nicht an ſich heran, und die Prädeſtination iſt nur die Handreichung zum Guten, die Jedem geboten wird und der gegenüber ſich derſelbe in vollkommener Freiheit bewegt, um dann freilich zuletzt je nach ſeinem Verhalten gegen dieſe Handreichung Lohn oder Strafe zu empfangen. Das iſt völlig plan und platt; und erſt durch das Abſolute des Pantheismus geſchah es, daß unſer Problem als ſolches wieder erfaßt, und die Lehre von der Freiheit des Menſchen und der Vorherbeſtimmung Gottes auch chriſtlich vertieft wurde. —

Kant zwar, deſſen wir ſchon gedachten, hatte noch in ſeiner hausbackenen Weiſe geſagt*): „Ein absolutum decretum iſt ſchlechterdings Gott unanſtändig; denn dadurch würde Gott nicht nur zum Despoten, ſondern zum völligen Tyrannen gemacht, wenn er ohne alle Rückſicht auf die Würdigkeit des Subjektes dieſen zur Glückſeligkeit auswählen, und ihm daher, um ſolches mit Anſtand thun zu können, alle mögliche Hilfsmittel dazu verſchaffen, den andern hingegen geradezu verwerfen, und damit er es mit einem Schein des Rechten thun könnte, ihm alle Kräfte und Gelegenheit, der Glückſeligkeit ſich würdig zu machen, entziehen ſollte. . . . Iſt die menſchliche Seele als Intelligenz frei (denn als Erſcheinung gehört ſie allerdings in die Reihe der Naturdinge); ſo muß es auch von ihr abhangen, ob ſie der Glückſeligkeit würdig oder unwürdig ſein

*) Vorleſungen über die philoſ. Religionslehre S. 97 ff.

will. Die Lehre von der Prädeſtination, inſofern ſie die Verwerfung eines Theil der Menſchen zum Gegenſtande hat, ſetzet eine unſittliche Ordnung der Natur voraus. Denn es wird dadurch behauptet, daß ſchon die Umſtände des Lebens ſolcher Menſchen auf die Art geordnet und zuſammen gefügt wären, daß ſie nicht anders, als der Seligkeit unwürdig werden könnten. So müßten dann dieſe Unglücklichen ſchon nach der Ordnung der Natur Schlachtopfer des Elends ſein. Wie verträgt ſich das aber mit dem Begriffe von einem guten, weiſen und heiligen Weltſchöpfer und Regierer?"

So Kant; und Herder hatte den Fluch des Verderbens über die Hand heraufbeſchworen, die den Prädeſtinationsſtreit aus dem Strome der Vergeſſenheit, in dem er verſunken zu ſein ſchien, wieder hervorholen würde: aber bei den pantheiſtiſchen Anbetern des Abſoluten mußte ſich doch die Sache wieder anders ſtellen; und wenn der Wille des Individuums nur als der Durchgangspunkt, richtiger noch als die Aeußerung des abſoluten Willens erſchien, ſo mußte nothwendig das Verhältniß der menſchlichen Freiheit zum Weſen Gottes tiefer erfaßt werden, als es zuvor geſchehen war. Zwar über die Prädeſtination im chriſtlichen Sinne wiſſen jene Pantheiſten nichts zu ſagen; wie ſollten ſie auch? da alles nur neceſſitirte Evolution des Abſoluten und das Ende des Weltdrama's nur die Auflöſung, das Zurückfließen der individuellen Exiſtenzen in die abſolute Exiſtenz iſt, die wieder in jenen erſt zum Selbſtbewußtſein gekommen iſt. Da giebt es, ſtrenggenommen, ebenſowenig eine individuelle Freiheit als eine individuelle Unſterblichkeit und darum auch keine Prädeſtination. Aber als ſich das chriſtliche Denken dieſer Sätze bemächtigte, gelang es dadurch der Erkenntniß unſeres in ſeiner Einheit zu erfaſſenden Problems wieder näher zu kommen. Und wenn ſchon einzelne Philoſophen der neueren Zeit, wie Göſchel, J. H. Fichte, der Frieſianer Apelt,*) vor allen K. Ch. F. Krauſe, die individuelle Per-

*) Apelt hat, ſich bekennend zu der bekannten kantiſchen Unterſcheidung des Dinges an ſich und des Dinges in der Erſcheinung, welches erſtere ihm das ewige, von dem Menſchen nur zu ahndende, das letztere das endliche, von dem Menſchen allein zu erkennende Weſen der Dinge iſt, ſo daß — wie ſchon früher einmal darauf hingewieſen worden — der Gegenſatz zwiſchen Endlichem und Ewigem, zwiſchen Dieſſeits und Jenſeits nicht der Gegenſatz zweier verſchiedenen Welten, ſondern der Gegenſatz der menſchlich beſchränkten Vorſtellungsweiſe von den Dingen und dem wahren Sein der Dinge iſt — Apelt

soneristenz des Menschen erkennend, in dieser individuellen Persönlichkeit zugleich ihre individuelle Unsterblichkeit gefunden haben; wenn sie somit, jene rein illusorische Unsterblichkeit des Pantheismus verwerfend, der christlichen Lehre von dem Leben nach dem Tode wieder näher gekommen sind und zugleich, was namentlich Krause betrifft (vergl. Kap. 3), die Freiheit des Menschen in seiner Einheit mit Gott erkannt haben: so ist dadurch die christliche Erkenntniß um so mehr angespornt, wohl auch gefördert worden; und im Folgenden sei kurz auf diesen Fortschritt der neueren Theologie hingewiesen. —

De Wette hat vom friesischen Standpunkte aus — vergl. Apelt — unterscheidend zwischen dem vom Menschen nur zu Ahndenden und dem von ihm wirklich zu Erkennenden, die Freiheit des Willens aus dem Gebiete der Reflexion in das des Glaubens hinüberretten wollen. Schleiermacher hat nach allen Seiten hin anknüpfend*) und doch auch wieder genuin alles aus sich herausgebärend, vorerst auf den Modus der Bekehrung zurückgehend, einmal bei dem Beginne der Bekehrung, wie wir dies auch in unserem 1. Kap. gethan haben, dem Menschen nur ein Freilassen der Empfäng-

---

hat, dazu sich bekennend, behauptet, das endliche Leben des Menschen — eine Folge der freien That seines intelligibeln Charakters — sei, nach Plato, die Schuld des Menschen, denn ein heiliger Wille könne sich selbst nicht zur sinnlich bedingten Erscheinung werden. Nun aber das einmal geschehen, falle die zeitliche Erscheinung des einzelnen Menschenlebens auf Erden, als von der Vergangenheit und den äußern Umständen abhängig, lediglich unter den Begriff des nothwendigen Schicksales, das nun nicht mehr des Menschen freie Wahl, sondern Gottes Fügung sei. Und diese Fügung nun, ob Bettler oder König, ob krank oder gesund, die nur ein Verhältniß des Menschen zur Erscheinung, nicht aber zum ewigen Leben betreffe, das sei die Prädestination; während von der Gnade Gottes zu hoffen sei, daß durch sie jedem Menschen im ewigen Leben die vollendete Läuterung seines Willens möglich sei." Hier haben wir also, im vollen Gegensatze zur Kirchenlehre, nur eine Prädestination für das irdische Leben; zugleich eine völlige Umkehrung jener von mehreren neueren Theologen ausgesprochenen Meinung — wir kommen darauf zurück — nach welcher die Prädestination ein ewiger, die Gnadenwahl ein zeitlicher Act Gottes sei; und endlich auch eine Anknüpfung an Schleiermacher mit seiner universellen Gnadenlehre.

*) Die alsbald zu erörternde Lehre Schleiermacher's von der universellen Gnadenwahl findet sich z. B. schon bei jenem Wittenberger Professor Samuel Huber, der, erst Reformirter, dann Lutheraner, auch über das lutherische Bekenntniß hinausgehend gelehrt hatte, es seien von Gott schlechthin alle Menschen von Ewigkeit her zur Seligkeit berufen worden, ganz ohne Rücksicht auf ihren Glauben.

lichkeit für das Wort Gottes, durch welches die Bekehrung vermittelt wird, eingeräumt, und zum andern für die Wirkung derselben, vergl. auch hier Kap. 1, den im Menschen noch vorhandenen Rest des Verlangens nach der Gemeinschaft mit Gott als Anknüpfungspunkt gefordert. Und wenn nun somit im Grunde alles von der göttlichen Gnade abhängt, und im Reiche der Gnade nichts ohne göttliche Vorherbestimmung, d. i. lediglich nach dem Wohlgefallen Gottes geschieht (denn Sol. Decl. XI, pag. 808 heißt es: Pater trahit hominem virtute spiritus sui iuxta ordinem a se decretum et institutum); so kann sich wohl das christliche Mitgefühl über die frühere oder spätere Aufnahme der Einen und der Andern in die Gemeinschaft der Erlösung allenfalls beruhigen; wenn wir uns aber unter Voraussetzung einer Fortdauer nach dem Tode einen Theil des menschlichin Geschlechtes von dieser Gemeinschaft gänzlich ausgeschlossen denken sollen, so bleibt ein unauflöslicher Mißklang zurück, darin daß einerseits Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, die erstere gegen die Verlornen, die letztere gegen die Geretteten, sich so ausschließen würden, wodurch die beiden genannten Eigenschaften Gottes als eines unbegrenzten Wesens begrenzt würden, was unlogisch wäre; und darin daß andrerseits die hoheprieſterliche Würde Christi, die doch eine allgemeine sein will, aufhörte eine solche zu sein. Es muß darum eine universale Vorherbestimmung zur Seligkeit gelehrt werden, so zwar daß die Aufnahme in das Reich Christi eine allmählige ist, aber daß doch auch die, welche als Verworfene angesehen werden müssen, solche nur sind im beschränkten, zeitlichen Sinne: temporär Uebergangene, die später werden gerettet werden. Ob das zugleich eine ἀποκατάστασις τῶν πάντων, eine Wiederherstellung auch derer sein solle, welche die Gnade Gottes geradezu verworfen haben, läßt Schleiermacher unentschieden. Wir kommen noch einmal darauf zurück, wenn wir von dieser ἀποκατάστασις noch besonders handeln; wobei wir auch auf die Widerlegung derer durch Schleiermacher mit achten werden, die um über jene Schwierigkeit hinwegzukommen, die gänzliche Auflösung der Gottlosen im Tode lehren, und für die in Christo nicht Wiedergeborenen, wenn sie sonst rechtschaffen und gut waren, wenigstens einen niederen Grad der Seligkeit in Anspruch nehmen. — Freilich steht diese Lehre Schleiermacher's — abgesehen davon, daß sie den Ernst der Sünde abschwächt — in keiner Weise im Einklange mit der Lehre der heiligen Schrift, denn auch in der

Stelle Röm. 11, 25 kann doch die „Fülle der Heiden“ dem ganzen Zusammenhange nach nicht die Gesammtheit derselben bedeuten, und für die Lösung unseres Problems gewinnen wir daraus nichts. Denn wenn es auch bei Schleiermacher heißt: „Die Art wie und die Zeit wann die Wiedergeburt jedes Einzelnen erfolgt, ist jedesmal bestimmt durch die Eigenthümlichkeit seines innern Lebens oder seine Freiheit, und durch seine Verhältnisse zu der naturgemäßen geschichtlichen Entwickelung der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit oder seinen Ort in der Welt“: so ist doch eben diese Eigenthümlichkeit des innern Lebens, die Schleiermacher Freiheit nennt, was wir ohnedies gar nicht thun, immer wieder, auch nach Schleiermacher, bedingt und abhängig von der göttlichen Gnade; und es sagt somit der Satz weiter nichts aus, als daß alles von der Gnade Gottes abhängig sei; und der pantheistische Zug Schleiermacher's tritt hierin recht deutlich hervor, daß er, während er, wir sahen's oben, in der nur theilweisen Begnadigung der Menschheit eine limitirende Differenzirung Gottes sehen will, gerade den ganzen Entwickelungsproceß der Menschheit zur Seligkeit lediglich in Gott verlegt und das posse non perire der Menschen durch Gottes Gnade zu einem non posse perire durch Gottes Willen macht. —

Schenkel, den wir hier alsbald anfügen, da er in seinen Erörterungen vielfach auf Schleiermacher zurückgeht, hat in seiner Gewissensdogmatik*), bezüglich der Bekehrung des Menschen die Gna-

*) Vergl. hierzu: Hofmann, die Lehre von dem Gewissen S. 217 ff., wo die Unzulänglichkeit dieses Gewissensstandpunktes entscheidend nachgewiesen wird, darin daß ja das Einzelgewissen nach Schenkel's eigenem Geständniß irrthumsfähig sei und darum nicht normgebend sein könne; und wenn sich eben deshalb Schenkel auf das Zeugniß des Gewissens der Gemeinschaft durch alle Jahrhunderte hindurch bis auf seine jetzt vollkommenste Entwickelung in der Gegenwart (?) berufe, so sei doch immerhin dieses Gesammtzeugniß des Gewissens ein solches, das sich wieder auf das Zeugniß des Einzelgewissens gründe; und Schenkel beschränke die Dignität des Gemeindezeugnisses doch auch selbst wieder, indem er den Fall als möglich bezeichne, daß das Gemeindegewissen im Irrthum und das Gewissen des Individuum im Rechte sei; in diesem Falle dürfe sich das Einzelgewissen, obwohl nur nach ernstester und sorgfältigster Erwägung über das Gewissen der Gemeinschaft stellen. Wozu dann Hofmann abschließend bemerkt: „So giebt Schenkel also selbst zu, daß weder in dem Einzelgewissen noch in dem Gewissen der Gemeinschaft eine unbedingte Bürgschaft für die Wahrheit zu finden sei, und damit wankt der ganze Untergrund seines Gewissensstandpunktes.“

denmittel verwerfend, von den Gewiſſensregungen des Menſchen, die urſprünglich von Gott verurſacht ſind und an welche die Gnade Gottes ebenſo ſich anſchließt, die Bekehrung deſſelben anheben laſſen; und es darf uns ſo eigentlich nicht wundern, wenn er ſeine Erörterungen über Univerſalität und Partikularismus bezüglich der Prädeſtination damit ſchließt, daß er ſagt: „Da die Prädeſtinationslehre lutheriſcher- und reformirterſeits von der falſchen Doppelvorausſetzung ausgeht, daß der Menſch als ſolcher ſchon verdammt, und das Heil als ſolches nur eine Ausnahme neben dem regelmäßigen Vollzuge der göttlichen Strafgerechtigkeit ſei: ſo iſt eben damit die Unhaltbarkeit des hergebrachten Dogma's hinlänglich erwieſen, und das Bedürfniß einer Reviſion ausreichend dargethan.“ Und dieſe Reviſion beſteht nun darin, daß man erkennt, die Prädeſtination zum Heile beziehe ſich nicht auf das Individuum, ſondern auf die Gattung, nicht auf den Einzelnen, ſondern auf die Menſchheit als ſolche; und wenn darum vor allem der calviniſche Partikularismus zu verwerfen ſei, ſo geſchehe das nicht, weil er nicht logiſch richtig wäre, vielmehr iſt er der wiſſenſchaftlich allein befriedigende, ſondern weil die Lehre von der allgemeinen Verdammniß aller Gebornen als ſolcher ein Irrthum ſei. Die Erbſünde iſt demnach nur ein Fehler der Gattung, der keine Schuld ſondern lediglich einen Mangel begründet, und die Sünde iſt — obwohl in jedem Individuum zugleich auch durch die Naturbeſchaffenheit der Gattung mit bedingt — ein Produkt der menſchlichen Freiheit (?). Und wenn nun andrerſeits „durch das Gewiſſen ebenſo ſehr die Unbedingtheit des göttlichen Wirkens, als die Freiheit des menſchlichen Handelns innerhalb der Weltregierung verbürgt wird,“ ſo ſehen wir aus dem allen, wie Schenkel gar nichts von der wahren Freiheit weiß, wie darum unſer Problem für ihn auch gar nicht exiſtirt; und es iſt doch, trotz der verſchiedenen Anſätze, die er eigentlich ſich unlogiſch widerſprechend zur Löſung deſſelben macht, natürlich keine ſolche bei ihm zu finden; bis er uns zuletzt auf ſeine Unterſuchung über die Ewigkeit der Höllenſtrafen vertröſtet, wo aber — wir werden's ſpäter ſehen — auch kein Troſt zu finden iſt. —

In der Verwerfung der Erbſündenlehre ſtimmt mit Schenkel jener Schweizer Lang überein, deſſen wir ſchon früher gedachten, und geht nur darin noch über Jenen hinaus, daß ihm überhaupt der ſcharfe Gegenſatz von Erwählten und Verworfenen gar nicht exiſtent

ist. „Kein Mensch ist nur Sünder und steht darum nur unter dem Fluche. Die Begriffe gut und böse, so scharf sie ihrem Wesen nach getrennt sind, finden sich nicht in dieser Ausschließlichkeit an die Individuen vertheilt. Soweit ein Mensch noch an Gott Theil hat, soweit hat er noch ein Gut und ist darum nicht verworfen.“ Das zeigt sich auch bei Heiden und Juden, und hier gilt eben Act. 10, 34. „Verworfen ist also an sich Niemand, da Jeder vermöge der in dem Menschen immanenten Gottebenbildlichkeit an der Gnade Theil hat; verworfen wird von Gott nur, wer sich selbst verwirft und sich des ewigen Lebens nicht werth achtet, indem er im bewußten Widerspruche gegen sein wahres Wesen in der Sünde verharrt. Da giebt es nun aber in der Menschenwelt, ohne Zweifel nach göttlicher Ordnung, unendlich viele Stufenunterschiede einer höheren oder geringeren Kräftigkeit des religiösen Bewußtseins und damit des sittlichen Lebens, und es ist darum ein abstracter, deshalb unwahrer Gegensatz, alle Menschen schlechthin in zwei Classen zu theilen, in Erwählte und Verworfene, Gute und Böse!“ — Ein ganzes Nest von Irrthümern. Von der falschen Auslegung der bekannten Stelle der Apostelgeschichte wollen wir hier, da wir später darauf zurückkommen müssen, absehen; aber sind denn nun alle jene Schriftstellen, welche eine scharfe Trennung zwischen Guten und Bösen aussagen, Unsinn? Was sagt Lang zu Joh. 8, 34 ff.? Kann man zugleich Knecht der Sünde und Gottes Kind sein? Was zu Matth. 6, 29? Seine Behauptungen schlagen ja diesen Stellen geradezu in das Gesicht. Und wenn er mitten in seiner Beweisführung doch von Verworfenen redet, die sich des Lebens nicht werth achten, wie *viel* Sünde muß man gethan haben, um, nach Lang, zu jenen zu gehören? Wo sind überhaupt die Grenzen zwischen den unendlich vielen Stufenunterschieden? Oder wenn Lang der Erkenntniß derselben nicht bedarf, wo ist wenigstens *die* Grenze, an welcher das Verworfensein anfängt? Denn eine Grenze muß doch da sein, da Lang, wie schon bemerkt, ausdrücklich von Verworfenen redet. Haben wir uns Gott etwa wie einen Krämer zu denken, der in einer Wage das Gute und das Böse jedes Einzelnen wiegt, und nun, je nachdem das Eine oder das Andere *überwiegt*, die Gewogenen zu der einen oder anderen Gruppe, aber freilich wieder darin in verschiedene Abtheilungen verweist? Allerdings macht das Leben nach dem Tode Lang keine Sorge, denn der einzige Paragraph seiner

Dogmatik, der von den letzten Dingen auf drei Seiten handelt, trägt die Ueberschrift: „Im Glauben das ewige Leben zu haben als einen allezeit gegenwärtigen, sicheren Besitz, der uns auch sterbend selig macht, das ist das Ende der Heiligung und zugleich Alles, was die Dogmatik Sicheres über die letzten Dinge zu sagen weiß.“ Und dann fängt er die darauf bezüglichen Erörterungen mit der naiven Frage an: Woher sollte die Dogmatik mehr wissen? und schließt dieselbe, nachdem wir durch die Erörterungen selbst den Eindruck gewonnen haben, als sei das Ganze nur eine verschämte Negirung der Existenz nach dem Tode, eben mit dem Satze: „Die Dogmatik als Wissenschaft kann nichts weiter mit Sicherheit über die letzten Dinge aussagen, als daß der Gläubige lebend und sterbend im Besitze des ewigen Lebens selig und befriedigt ist;“ wobei wir uns freilich hüten müssen, bei diesem Gläubigen an einen Glauben an Christus zu denken, denn Lang weiß nur von einem solchen, der da ist die Aneignung Gottes als unsers Vaters, und versichert uns, daß die Nichterwähnung Christi dabei, das Wesen des Glaubens nicht alterire. Daher eben sein vages Wesen und trotz aller eingebildeten Logik die völlige Blindheit, die nicht sieht, daß nach ihm — obgleich er dem widerstreitet — entweder Alle selig werden müssen, da Alle, nach seinen eigenen Worten, noch etwas von Gott an sich haben, oder Alle verdammt werden müssen, da Alle etwas von der Sünde an sich tragen. — Von der Freiheit sagt er einmal richtig, sie sei das Sichbestimmen durch sein eigenes wahres Wesen; ein ander Mal macht er Schleiermacher Vorwürfe, daß derselbe das Moment der menschlichen Wahlfreiheit außer Acht lasse; denn „wie der Mensch die ihm verliehenen Anlagen, die ihm an der Stelle, auf welche er sich in der Welt gesetzt finde, dargebotenen Mittel und Umstände benutze, davon hänge sein sittlicher Werth und damit auch der Grad seiner Seligkeit oder Unseligkeit ab.“ Man ist also nach Befinden auch mit nur halber Freiheit selig, also auch dann, wenn man sich wider sich selbst bestimmt d. h. wider sich selbst bestimmt wird. Und wir lernen daraus, daß wir von Lang für die Lösung unsers Problems eben nichts lernen können, da er nicht einmal weiß, daß das Leben des Menschen eine Einheit ist, sondern ihm dasselbe lediglich als eine atomistische Reihenfolge neben einander liegender einzelner Momente erscheint. —

Bei Hase gewinnen wir zwar vorerst den Eindruck, als gebe

es für ihn blos die wahre Freiheit, wenn er in seinen philosophisch-anthropologischen Voruntersuchungen das Streben der relativen Freiheit bezeichnet als das Streben des Geistes unendlich er selbst zu sein oder die höchste Potenz seines Lebens, und die Erreichung dieses Zieles ihm nur möglich erscheint durch seine Liebe zu dem Unendlichen, welche Liebe erst wieder eine Liebesgabe jenes Unendlichen ist; aber bei der Lehre von der Erbsünde tritt uns wieder der Begriff der Wahlfreiheit entgegen, indem behauptet wird, die Religion bedürfe keiner andern Erklärung des Bösen, als daß seine Möglichkeit nothwendig sei, damit geschaffene Freiheit sei; und darum läßt Hase dann auch die Erbsünde nicht in ihrer vollen Bedeutung gelten, schreibt auch dem Unerlösten eine gewisse freie Kraft zu, so daß die Gnade die Freiheit voraussetzt, und findet die Lösung der ganzen Schwierigkeit darin, daß er Gnade und Freiheit völlig identificirt, indem er sagt: „alles im religiösen Leben ist Gnade und alles ist Freiheit d. h. die Freiheit selbst ist die große Gnadengabe, die Gnade ihr fortwährender Grund, ihre höchste Liebesgabe das Christenthum; und darum müsse man von der Prädestination schweigen und nur verkündigen, daß Allen die Seligkeit nach Gottes Willen bestimmt sei, vorausgesetzt, daß sie die ihnen verliehenen Gaben zu ihrer Besserung benutzten.“ Das letztere kann uns nicht befriedigen; und wenn wir, vergl. Kap. 1, im gewissen Sinne Gnade und Freiheit als identisch gelten lassen wollen — wir haben dort gesagt, daß der Mensch gerade dann am freisten sei, wenn die Gnade Gottes am wirksamsten in ihm sei — so ist doch nicht zu begreifen, wie jene Gleichheit behauptet werden kann, wenn man noch etwas von einer Wahlfreiheit weiß, und es tritt uns so immer wieder das durchaus Verkehrte dieses Begriffes verletzend entgegen. —

Martensen irrt in derselben Weise wie die Anderen, wenn auch er von einer Wahlfreiheit redet und nun meint, „bei Verwerfung derselben könne es bezüglich der Gnadenwahl, wie bei Schleiermacher, nur zu einer Evolution, nicht zu einer Geschichte des Reiches Gottes kommen; es erhebe sich auch so rücksichtlich des christlichen Lebens mehr ein ästhetisches als ein ethisches Interesse, und neben dem Gefühle der Noth und der Bekümmerniß um das Heil der Seele könne die Selbstanklage und der Selbstvorwurf nicht recht aufkommen.“ Zu dem Allen sei einfach auf das zurückverwiesen, was uns am Ende des 2. Kap. entgegen getreten ist, dem wir hier nur noch

die Frage anfügen wollen, wie man das Freiheit nennen könne, wenn Jemand ſich unfrei, ſich zum Sklaven irgend eines Anderen macht? Oder will man eben darin doch Freiheit finden, daß man ſeine Freiheit hingiebt, nun ſo nimmt man entweder dem Menſchen von Anfang die Gottesebenbildlichkeit, oder man verſetzt die Unfreiheit in Gott ſelbſt; denn das Weſen der Freiheit (wir haben's ſchon zum öftern erörtert) iſt das Sichſelbſtbeſtimmen nach ſich ſelbſt (das iſt nach ſeinem ureigenen, eigentlichen Weſen) durch ſich ſelbſt; alſo kann das nicht Freiheit ſein, wenn ich mich meinem ureigenen Weſen entgegen zur Sünde beſtimme, es müßte dann eben die Sünde dieſes ureigene Weſen des Menſchen ſein, oder, da der Menſch als Gottes Geſchöpf Gottes Bild an ſich trägt, das Weſen Gottes ſelbſt ſein. Alſo hinweg mit der Wahlfreiheit! Und wir fürchten damit doch nicht weder das ethiſch-anthropologiſche Intereſſe zu verletzen, noch die Verantwortlichkeit des Sünders herabzuſetzen, denn beides beſteht (vergl. wieder das bereits oben angezogene Ende des 2. Kap.) dabei unerſchüttert, im gewiſſen Sinne, wenn wir auf das Ende des 1. Kap. zurückblicken wollen, ſogar im erhöhten Grade fort; und der Schleiermacher gemachte Vorwurf, daß ſein Determinismus die Geſchichte des Reiches Gottes vernichte, trifft uns nicht, da wir uns, vergl. immer wieder die angezogenen Stellen, den Kampf um die Freiheit, den nun einmal Martenſen als Typus der Reichsgeſchichte erkennen will, durchaus nicht erſpart wiſſen wollen und nur in dem Unterliegen in demſelben keine Freiheit finden können. Aus dieſem πρῶτον ψεῦδος der Wahlfreiheit geht dann auch jener Tadel hervor, den Martenſen gegen die altkirchlichen Dogmatiker ausſpricht, daß ſie mit ihrer Lehre von der praevisa fides und der praevisa incredulitas, nach welcher Gott ſeine Gnade ſchenke oder verdamme, zum Calvinismus zurückgingen. Jene Lehre von der praevisio haben wir zwar Kap. 2 und ſonſt verworfen, aber es liegt doch in ihr der wahre Gedanke, wenn auch verhüllt ausgeſprochen, daß Entſcheidung zur Sünde nicht Freiheit genannt werden könne, und wir werden damit immerhin nicht calviniſch, wie oben ſchon gezeigt worden iſt und ſpäter noch zu erweiſen ſein wird.

Und ſo iſt's denn auch mit jenem Unterſchiede zwiſchen der allgemeinen Gnade und dem bedingten Rathſchluſſe, nach welchem zwar Alle zur Seligkeit in Chriſto beſtimmt ſind, diejenigen aber, welche dieſer Beſtimmung wahlfrei widerſtreben, verworfen wer-

den. Freilich laſſen wir — vergl. immer wieder Kap. 2. — jenen bedingten Rathſchluß bezüglich der Sünde gelten, aber nicht bezüglich der Wahlfreiheit; und wenn die altkirchlichen Dogmatiker wohl von einem geordneten Rathſchluſſe Gottes reden, inſofern ſich derſelbe an gewiſſe Gnadenmittel bindet, an welche alle ſich halten müſſen, die gerettet werden wollen, und wenn jene ſo den abſoluten der Calviniſten verwerfen: ſo verwerfen ſie doch ebenſo ausdrücklich auch den bedingten Rathſchluß der Socinianer, nach welchem Gott ungewiß iſt, welche er erwählen ſoll, da er nicht weiß, welche glauben und welche nicht glauben werden. Und Martenſen's Lehre trägt doch gar ſehr dieſen ſocinianiſchen Schein an ſich, wenn er von einem „Sichhineinbewegen des göttlichen Rathſchluſſes aus der Ewigkeit in die Zeitlichkeit" redet, und um das noch klarer zu machen, mit mehreren Neueren den Kern der Prädeſtinationslehre in der Unterſcheidung zwiſchen Prädeſtination und Gnadenwahl findet. „Die Prädeſtination iſt ein ewiger, die Gnadenwahl iſt ein zeitlicher, geſchichtlicher Act. Die Prädeſtination macht alle Seelen zum Gegenſtande der göttlichen Gnade; die Gnadenwahl ſetzt eine Scheide zwiſchen den menſchlichen Seelen und trennt ſie in Auserwählte und Hintangeſetzte." (Von den Letzteren noch ſpäter). —

Rothe, deſſen wir vorerſt noch gedenken wollen, ehe wir unſere entgegengeſetzte Anſicht ausſprechen, ſcheidet ebenfalls ſtreng zwiſchen Prädeſtination und Erwählung. „Die erſtere — die Prädeſtination — findet ſtatt, indem in dem Weltplane als Erlöſungsplane die einzelnen kosmiſchen Potenzen nur ihrem ſubſtanziellen Begriffe nach geſetzt ſind als abſtracte, unbenannte Größen, nicht ihrer concreten Erſcheinung nach als beſtimmte menſchliche Individuen. Der Weltplan iſt die ewige Anſchauung der Idee, der abſtracten Formel für den Verlauf der Weltentwickelung. Das Ziel ſteht feſt, aber die Realiſirung der abſtracten Formel iſt dem freien Spiele des Handelns der Weltweſen anheimgegeben. Die einzelnen Erfolge, jeder für ſich, ſind Wirkungen der creatürlichen Freiheit, ihr Totalergebniß iſt die Wirkung ihrer Verkettung unter einander: dieſe, die wir Zufall zu nennen pflegen, iſt göttliches Werk. Die Erwählung iſt ein Act Gottes in der Zeit. Gott wählt in jedem hiſtoriſchen Momente diejenigen zur Theilnahme an dem Erlöſungswerke aus, durch welche die möglichſt große Förderung der Realiſirung derſelben zu erwar-

ten steht. Gott sucht stets mit unendlicher Weisheit die für sein Regiment brauchbarsten Persönlichkeiten aus."*)

Vergleichen wir damit, was Lange in seinem Bibelwerke zu Röm. 8, 29 f. bemerkt, so will derselbe, indem er mit Recht das προγινώσκειν unserer Stelle mit dem ἐκλέγεσθαι in Ephes. 1, 4 identificirt, dem dann v. 5. das προορίζειν folgt, die Erwählung vielmehr vorangehen als nachfolgen lassen; während er, gleich Rothe, das προγινώσκειν nicht von einem Vorauswissen in der Idee Gottes schon verhandener Subjecte verstehen will, sondern meint, dasselbe bezeichne nur „das liebende schöpferische Sehnen menschlicher Persönlichkeiten zu einer vorläufig ideellen Existenz in der Anschauung Gottes"; und gerade in der „Unterscheidung des Begriffes der individuellen Persönlichkeit des Menschen von dem Begriffe des Exemplars der Gattung" findet er das Recht der individuellen Existenz erst recht gewahrt. Wir halten freilich gerade das Gegentheil für das Richtige, denn das ist doch gar keine individuelle Existenz zu nennen, die nur als Exemplar der Gattung oder, wie oben bei Rothe noch deutlicher ausgedrückt, als abstracte, unbenannte Größe existirt, sondern die, in der keimartig bereits alles das liegt, was in der irdisch individuellen Erscheinung zu Tage tritt**). Haben wir uns damit für den Präexistentianismus ausgesprochen? Keineswegs. Denn wie die Schrift nur von einer idealen Präexistenz weiß, doch nicht in dem Lange-Rothe'schen generellen, sondern in einem ganz individuellen Sinne (vergl. eben wieder Röm. 8, 28 bis 30; Eph. 1, 4; 2 Tim. 1, 9; 1 Pet. 1, 1 u. 2;), so verwirft auch die Speculation die reale Präexistenz der Seelen; und die Gründe für diese reale Präexistenz, mit Origenes aus den verschiedenen leiblichen Zuständen des Menschenlebens, die durch einen

*) Beyschlag spricht sich zu Röm. 9—11 ähnlich aus: „Es sei nicht von einem vorzeitlichen Rathschlusse Gottes zu einer ewigen Verdammniß und Beseligung die Rede, sondern von einem in der Zeit und auf Zeit gefaßten über die Aufnahme in das erschienene Gottesreich." Dann führt er aber im Gegensatze zu Rothe, fort: „Die Erwählung sowohl als die Verwerfung erstrecke sich nicht auf die einzelnen Personen, sondern auf die ganzen Völker." (Von dem letzteren später; vergl. hierzu auch S. 185.)

**) Wir streifen damit an die Streitfrage des Nominalismus und Realismus im Allgemeinen, insonderheit an die des Verhältnisses zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen an, die freilich hier nicht weiter erörtert werden kann.

früheren Zustand bedingt sein sollen; mit Kant und den Neueren aus dem sittlichen Leben des Menschen, welches durch einen intelligibeln Act der Präexistenz gegeben sein soll; und mit Plato und den Seinen aus den angeborenen Erkenntnissen, die eben auch aus einer früheren Existenz herrühren sollen, hergeleitet, sind was den intelligibeln Act betrifft schon im 1. Cap. widerlegt worden; was die verschiedenen leiblichen Zustände des Menschenlebens betrifft, so ist einfach zu entgegnen, daß Geistliches und Leibliches äußerlich sich nur selten decken und darum nimmermehr aus einer unglücklichen leiblichen Erdenexistenz eine größere präexistentielle Verschuldung gefolgert werden kann, da dann nothwendig die leiblich Unglücklichen auch geistlich die größten Sünder sein müßten; und was endlich den platonischen Erkenntniß-theoretischen Grund betrifft, so hat ja die neuere Psychologie seit Kant deutlich genug erkannt, daß zwar die vor Kant beliebte sensualistische Denkungsweise, welche die Seele als eine einfache tabula rasa erkennen wollte, falsch sei*), aber eben so falsch jene von Plato angenommenen angebornen Erkenntnisse; sondern daß man nur von der Seele immanenten Kräften reden könne, welche sich nach den ihnen immanenten Gesetzen entwickelnd nothwendig zu jenen aprioristischen Erkenntnissen führen.**) Also wir wissen nur von einer idealen aber doch individuellen Präexistenz der menschlichen

*) Obgleich das freilich nicht hindert, daß man immer wieder jene sensualistischen Doctrinen von Neuem als Neues servirt, wie es z. B. jetzt vielfach in der Pädagogik mit denen Beneke's geschieht.

**) Wir sagen damit aus, daß, wenn gleich die Erfahrung jene immanenten Kräfte erst stärken muß, es doch im Wesen des Menschen Erkenntnisse giebt, welche nicht durch die Erfahrung gewonnen werden, sondern die aus der Reflexion des Geistes über sich selbst und über die seinen Kräften immanente Gesetzmäßigkeit resultirend, eben so gewiß, wenn nicht gewisser, sind als jene rein aposterioristischen, da diese letzteren nur auf dem Wege der sinnlichen Anschauung und der Abstraction, jene (die aprioristischen Ideen des Wahren, Guten, Schönen, Gottes ꝛc.) auf dem der Intuition gewonnen werden. Neuerdings hat freilich Montgomery behaupten wollen, die nothwendige Verknüpfung des sinnlich Mannichfaltigen sei ein physiologischer und kein logischer Act, und es würde dadurch im Grunde jene zusammenfassende Gesetzmäßigkeit des Geistes auf einen leiblichen Vorgang (den der Muskelthätigkeit) zurückgeführt und damit weiter alle synthetischen Urtheile a priori gänzlich negirt; aber bewiesen hat er's nicht, und es dürfte dieser Beweis wohl auch überhaupt nicht zu erbringen sein, wenn man nicht geradezu materialistisch verfahren will.

Seele*); und wenn wir somit die oben vorgetragene Lange-Rothe'sche Ansicht von einer nur generellen Präexistenz verwerfen, stellen wir uns damit zugleich der Rothe-Martensen'schen Meinung von einer temporellen Verschiedenheit zwischen Vorherbestimmung und Erwählung entgegen, welches Verhältniß, wir sagten's schon, Lange ohnedies ganz umkehrt, und erfassen vielmehr Vorherbestimmung und Gnadenwahl in ihrer Einheit, (Martensen thut dasselbe, sich widersprechend, bei der Lehre von der vocatio gentium, vergl. seine Dogmatik §. 216); und berufen uns dabei vorerst auf die Schrift und zwar vor allem auf die schon mehrfach angezogene Stelle Röm. 8, 29 f. —

„Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen," ihnen nämlich, „die nach (göttlichem) Vorsatze (Rathschlusse) berufen sind," schreibt Paulus. Wer sind nun diese Berufenen, diese κλητοί? Was muß dieser Berufung vorausgehen? 1) Das προγινώσκειν d. h. nicht das Zuvorerkennen der Berufenen als solcher, die glauben würden, im Sinne der altkirchlichen Dogmatiker, sondern das Zuvorerkennen, das da ist ein Anerkennen, Erwählen — vergl. dazu Act. 2, 23, wo die πρόγνωσις als synonym mit der βουλὴ ὡρισμένη (dem vorausbestimmten Willen) gebraucht wird, und insonderheit die schon vorhin citirte Stelle Eph. 1, 5, wo für προγινώσκειν ἐκλέγεσθαι gebraucht wird — insofern das Erkennen das erste Moment der Prädestination ist, das — wie jedem Entschlusse eine Erkenntniß vorausgeht — den Beginn derselben (d. i. der Prädestination) selbst bezeichnet. 2) Das προορίζειν; das eigentliche Vorherbestimmen, gewissermaßen die objective Seite des vorausgegangenen subjectiven προγινώσκειν; das Vorherbestimmen, „gleichgestaltig zu sein der Gestalt, der äußeren Erscheinung des Gottessohnes, damit er sei der Erstgeborne unter vielen Brüdern," also der Erscheinung des Gottessohnes in diesem Erdenleben sowohl (vergl. auch V. 28, denen die Gott lieben, müssen alle Dinge, auch die Leiden, zum Besten dienen), als auch in der jenseitigen Herrlichkeit. Und wenn nun so die vorzeitlichen Bedingungen der Berufung gegeben sind, so zwar doch, daß in dem zweitgenannten Momente, dem Vorherbestimmen, oder, wie Luther sagt, dem

*) Ausführlicheres bei Bruch, die Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seele. Straßburg 1859. S. 133 ff.

Vorherverordnen immerhin eine Hindeutung auf das zeitliche Moment enthalten ist: nun tritt seiner Zeit der eigentliche zeitgeschichtliche Act der Berufung ein d. h. nicht der Einladung, ob sie wohl kommen möchten oder nicht (wie in Matth. 20, 16; 22, 14), dawider streitet der ganze Zusammenhang, sondern des Herzurufens zum Offenbarmachen der „Rechtfertigung," welche wieder der Verherrlichung vorausgeht (V. 30). — Sind wir mit dieser unserer Erklärung nun doch in den Fehler, den wir eben rügen wollten, verfallen, daß auch wir Vorherbestimmung und Gnadenwahl getrennt haben, nur daß wir nicht Gnadenwahl, sondern Berufung sagen, denn wir nennen ja eben, wie jene die Gnadenwahl, so wir die Berufung den zeitgeschichtlichen Act in der auf die Seligkeit des Menschen sich beziehenden Thätigkeit Gottes? Doch nicht. Denn abgesehen davon, daß das Berufen doch immerhin nach der Schrift einen ganz anderen Sinn hat als das Erwählen, und daß das Erwählen gerade in unserer Stelle — wir sagten's schon — als das erste Moment der göttlichen Thätigkeit gegenüber der Seligkeit des Menschen auftritt, fassen wir doch auch die Berufung nicht als zeitlich in Bezug auf Gott — während insonderheit nach Rothe das Auswählen als ein zeitliches Moment geradezu in Gott erscheint — sondern in Bezug auf den Menschen, und darum gilt uns auch das προ in dem προγινώσκειν und προορίζειν nicht als ein Vorher in Bezug auf den ewigen Gott, sondern lediglich in Bezug auf den Menschen, der freilich erst nur ideal-individuell existirt, aber zu seiner Zeit zum irdisch-realen Dasein gelangt, (vergl. dazu außer den bereits oben angezogenen Stellen auch noch bezüglich der ideal-individuellen Existenz Ps. 139, 16 und andere Stellen aus dem Anfange des 3. Capitels).

Fallen wir damit etwa dem Calvinismus in die Hände, der ja auch die Bösen im Voraus zu ihrem Verderben bestimmt sein läßt? Auch nicht; denn — und wir können dabei einfach auf das zurückkommen, was im 2. Cap. bereits erörtert worden ist — ist das Wissen und das Bestimmen Gottes, weil durch ihn selbst gegeben, für Gott nicht ein zwingendes, sondern ein freies d. h. seinem Wesen entsprechendes, so ist es ein solches auch dem Menschen gegenüber, der seinem wahren, gottebenbildlichen Wesen entsprechend bestimmt sich erweist; und ebenso ist für den Sünder das Wissen und das Bestimmen Gottes nicht insofern ein zwingendes, als Gott will-

kürlich ihn dem Verderben überlieferte, da er ja das Böse nur weiß, seinem heiligen Wesen nach nur wissen kann, als das Nichtseinsollende, dessen Erkenntniß — weil seinem Wesen fremd — nur von außen an ihn herantritt; sondern nur insofern ein zwingendes, als er den widerstrebenden Sünder nothwendig den nothwendigen Folgen seines sündigen Wesens erliegen läßt.

Ist damit nicht aber dennoch die Freiheit des Menschen gänzlich negirt? Auch nicht; denn wenn in Christo Alle oder deutlicher: Alle in Christo d. h. Alle, die an Christum glauben, zur Seligkeit prädestinirt sind (Joh. 17 u. Eph. 1, 4), und eben Christus es ist, der da frei macht, so prädestinirt ja eben Gott zur Freiheit, und das Unfreie kann darum nicht von ihm kommen, sondern es ist vielmehr das, was sich im Gegensatze gegen ihn entwickelt, da früher oder später doch Jedem Christus angeboten wird und angeboten werden wird, und die Nichtannahme Jedem — auch dem Versunkensten — doch als etwas erscheint, was dem mahnenden Soll in ihm widerspricht. Freilich ist auch hier wieder für die Wahlfreiheit kein Platz, und gerade von diesem Standpunkte aus sollte man das Thörichte derselben erkennen, da sie uns in unlösbare Räthsel verwickelt, wenn das Entscheiden *gegen* Christum ebenso frei erscheint, wie das *für* ihn; und wir können uns darum in keiner Weise für den oben aufgestellten Freiheitsbegriff Rothe's erwärmen, der mit seiner Meinung von dem „freien Spiele des Handelns der Weltwesen" und von den „einzelnen Erfolgen, die jeder für sich Wirkungen der creatürlichen Freiheit sind," während „die Wirkung ihrer Verkettung unter einander, ihr Totalergebniß göttliches Werk ist," nicht nur einen logischen Widerspruch sich zu Schulden kommen läßt darin, daß die einzelnen Erfolge frei und doch auch wieder verkettet, also unfrei sein sollen, sondern uns auch nicht zeigt, wie ein Totalergebniß als solches zu constatiren ist, da dasselbe doch immer wieder unter einen höheren Begriff subsummirt als verkettet mit anderen Totalergebnissen, also *nicht* als Totalergebniß erscheint; man müßte denn eben nur an das Endtotalergebniß aller Existenz, nämlich an ihr Selig- oder ihr Verdammtsein denken; was doch wohl nicht gemeint sein kann, da Rothe von einem göttlichen Werke redet, das „wir Zufall zu nennen pflegten," und er endlich in seiner dualistischen Auffassungsweise Gott viel zu sehr als äußerlich, unbetheiligt Zuschauenden hinstellt, der zuletzt nur die einzelnen Posten, welche An-

dere für oder wider ihn aufgestellt haben, zusammenstellend addirt: eine Addition mit entgegengesetzten Größen, die, da, wie wir wissen, auf der Erde doch vielfach die negativen Größen vorherrschen, zuletzt wohl nur ein negatives, also, wenn wir aus dem Bilde heraustreten, gar kein Resultat ergeben würden, da für das Reich Gottes außer Gott so nur ein Weniger als Null, also Gott allein übrig bleiben würde. — Damit ist auch der Schluß der Rothe'schen, von Martensen §. 221 seiner Dogmatik wörtlich acceptirten, Meinung, daß „Gott stets mit unendlicher Weisheit die für sein Regiment brauchbarsten Persönlichkeiten ausfuche", insofern als unrichtig erwiesen, als das ja eben wieder den Schein erwecken kann, als hätten sich diese brauchbarsten Persönlichkeiten ohne ihn d. h. dann gegen ihn entwickelt, und Gott nehme eben nur, wie ein kluger Regent, was sich ihm als das Geeignetste darbiete, während doch eben jene brauchbarsten Persönlichkeiten nur durch und in ihm gegeben sein können. Und nur das Wahre liegt in jener Aeußerung, daß Gott nach seiner verborgenen Weisheit seine Gaben eben verschieden austheilt, was aber keineswegs über unseren Werth vor ihm entscheidet, da er von Jedem nur fordert, aber auch eben das vollständig fordert, was er ihm gegeben hat. —

Wir haben uns nicht eine muthwillige Freude daraus gemacht, jenen Helden im Reiche Gottes zu widersprechen; aber wir konnten uns nur nicht entschließen, einen Unterschied da anzunehmen, wo die Schrift keinen macht; und daraus, wie aus unserer — wir getrösten uns dessen — schriftgemäßen Auffassung des Freiheitsbegriffes ist dann der weitere Gegensatz nothwendig hervorgegangen. So — als ein ernstes Suchen nach der schrifttreuen Wahrheit — wolle man es auch verstehen, wenn wir nun im Folgenden, um nicht zu lang zu werden, nur noch zweier hochgeachteter Theologen, zum Theil auch ihnen widersprechend, gedenken. —

Thomasius, auf den wir nur kürzlich hinweisen wollen, hat die Schwierigkeit unseres Problems damit zu lösen geglaubt, daß er gesagt, „die Alle umfassende Liebe Gottes habe ihrem eigenen Liebeswillen eine Schranke gesetzt darin, daß sie die menschliche Freiheit gewollt habe"; aber, indem wir da wieder dem Irrthume begegnen, als gäbe es eine Freiheit außer d. i. wider Gott, da doch wie Liebe in Gott das Bestimmende seiner Freiheit ist, so auch für uns Menschen nur Liebe zu Gott das Bestimmende unserer Freiheit sein

kann, während jedes Andere, was unsere Freiheit bestimmen will, dieselbe vernichtet, können wir doch den Liebeswillen Gottes nimmer so verstehen, als sei derselbe ein förmliches Loslassen, ein förmliches in das Maßlose Dahingeben des Menschen, da das Wesen der Liebe doch gerade das durch Mittheilung des Guten Gebundene ist; und wir müßten ja freilich auch immer fürchten, daß dieser Liebeswille Gottes doch gar Manchem zum Verderben werde oder schon geworden sei, was doch seinem Wesen widersprechen würde. So haben wir auch damit für die Lösung unseres Problems nichts gewonnen. —

Zezschwitz endlich hat in seiner Apologie, da wo er von der Freiheit und der Gebundenheit des Menschen handelt, an einzelnen Stellen die Wahlfreiheit ganz bestimmt verworfen, wie wenn es S. 207 heißt: „Wahlfreiheit ist am wenigsten Freiheit, sondern, näher angesehen, Bestimmbarkeit." „Wahlfreiheit verdient nicht Freiheit zu heißen"; S. 208: „Nicht Wahlfreiheit, sondern innere Selbstbestimmung macht frei;" S. 209: „Eine in sich widerspruchslose Bestimmtheit ist Freiheit;" S. 214: „Freiheit ist Bewegung im Maße der Natur, also ist damit für die Creatur als unmittelbare Consequenz das Bleiben an der Quelle ihres geschöpflichen Ursprunges gegeben;" und S. 220: „Es begegnen sich hier die beiden Sätze, daß in Gott gesammeltes Leben in der That höchstes Geistesleben ist und als solches auch empfunden wird; mit Gottes Willen geeinter Wille aber höchste Freiheit ist, die einzig mögliche Freiheit der Creatur, ganz als solche empfunden und als Macht geübt." Und doch heißt es gleich darauf wieder: „Der Mensch konnte die Liebe und damit sein Selbst abwenden von dem höheren Wesen und diesem entziehen. Er that es in Freiheit, und die einzige That seiner Freiheit machte ihn zum Knechte." Also doch immer wieder die Wahlfreiheit? Gehen wir später noch einmal näher darauf ein, nachdem wir vorher die Gedanken Zezschwitz's bezüglich des Verhältnisses der Freiheit zur Prädestination erwogen haben. —

Da begegnen wir vorerst der Eigenthümlichkeit, daß Zezschwitz einen Unterschied macht zwischen der Bestimmung des Menschen für das Welt- und zwischen der für das Gottesreich; dadurch sollen beängstigende Stellen, wie jene Röm. 9, 11 ff.: „Jakob habe ich geliebt, aber Esau habe ich gehaßt ꝛc.," als nur auf das Weltreich sich beziehend, gänzlich abgesehen von der Betreffenden ewigem Heile oder Unheile, ihr Beängstigendes verlieren. Aber wenn das doch auch

so aufgefaßt, immerhin noch eine Art von Ungerechtigkeit, wenigstens von Willkür in Gott zu legen scheint, so muß doch vor allem hier jene dualistische Trennung des Göttlichen und des Weltlichen uns auffallen, die eine menschlich gemachte, aber nicht Gott gegebene ist, da ja vielmehr, wie nach seinem Willen das Gottesreich das das Weltreich beherrschende sein soll, so auch das Weltreich nicht ohne Bedeutung ist für das Reich Gottes.*) Damit ist auch der scheinbar erdrückenden absoluten Gottesmacht und Bestimmung gegenüber die Freiheit des Menschen (wie sie hier Zezschwitz faßt) nicht gerettet; auch damit nicht, daß er hier und später die That, die entscheidende, eine freie nennt, die er hat als seine Wahl; denn wenn diese Wahl sich wider Gott entscheidet, vernichtet sie nicht nur die Freiheit des Menschen, sondern sie selbst ist ein Act der Unfreiheit, da in ihr der scheinbar Wählende durch eine Macht bestimmt wird, die nicht seinem Wesen entspricht, also nicht durch sich selbst; während doch Selbstbestimmung allein als Freiheit bezeichnet werden kann. Und wenn er kurz darauf selbst sagt: „Freiheit in Gott ist nicht Wahl," so kann und darf sie es auch nicht im Menschen sein; oder wir bekommen einen doppelten Freiheitsbegriff, was einfach absurd wäre.**) — Wenn dann Zezschwitz mit Augustin, der Christum als praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae bezeichnet hatte, Christum den einzig Erwählten Gottes nennt, so ist das nach Eph. 1, 4 u. andern Stellen, die — wir sahen's vor kurzem — das Erwählen in Christo aussprechen, richtig; und ebenso auch der Gedanke, daß das Erwählen von Seiten Gottes an sich nicht ein Auswählen ist, sondern erst durch die Sünde des Menschen zum Auswählen wird; und so ist ja gewiß auch das so vielfach gedeutete πλήρωμα Röm. 11, 25 — Augustin handelt auch von einem certus numerus electorum neque augendus, neque minuendus — kaum anders zu verstehen als von der Vollzahl der zur Seligkeit Bestimmten; was auch aus Luc. 21, 24, das von der Erfüllung der Heidenzeit handelt, hervorgeht: aber es scheint das doch wieder nicht in dem Sinne genommen werden zu dürfen, als sei das eine

*) Zezschwitz berührt sich hier mit Schenkel, der auch zwischen einer zeitlichen und einer ewigen Bestimmung des Menschen scheidet; als ob diese zeitliche nicht eben die Bestimmung hätte lediglich in der ewigen aufzugehen.

**) Gott ist das freieste Wesen, eben weil er nicht wählen kann; und das Wesen der menschlichen Freiheit sollte eben darin bestehen, wählen zu können?

nach menſchlichen Begriffen beſtimmte Zahl, weil es ſonſt den Schein gewinnt, als habe Gott die Zeit des Endes der Welt von jener Macht abhängig gemacht, die ihm widerſtrebt und mit mehr oder weniger Glück die Menſchen ihrer Beſtimmung entfremdet. — Die Behandlung der Gnadenmittellehre, in welcher Zezſchwitz zeigt, wie das Wort, das Evangelium eben als Gnadenmittel den Menſchen ſeiner Beſtimmung zuzuführen ſucht, iſt dann reich an feinen, pſychologiſchen Bemerkungen; wie wenn hingewieſen wird auf das Zeugniß des Gläubigen, welcher bekennt, „daß die Gnade Gottes ihm als einem Widerſtrebenden zuvorgekommen, und er nur überwunden worden ſei durch den überwältigenden Zug der Liebe und des Geiſtes Gottes, der aus ſeinem Worte rede;“ auf der anderen Seite auf die „Klage der Ungläubigen, daß ſie nicht glauben können, und auf ihr Bekenntniß, daß die welche es könnten, glücklich zu preiſen wären“ (eine Klage und ein Bekenntniß freilich, die nicht von allen Ungläubigen zu hören ſind); und endlich auf das Zeugniß des Gläubigen, das da geneigt iſt anzuerkennen, „daß Andere, wenn ſie ſo viel Aufforderung und Anregung gehabt hätten, wie ſie ſelbſt, gewiß auch glauben würden.“ Und als Beſtätigung dafür wird jenes Herrenwort in Matth. 11, 21 u. 23 herangezogen, in welchem der Herr ſelbſt bezeugt, daß Tyrus und Sidon eher Buße gethan haben würden, wenn ſolche Thaten in ihnen geſchehen wären als zu Chorazin, Bethſaida, Kapernaum. Zezſchwitz findet darin den Schein, als würden die Gnadenmittel ſelbſt verſchieden ausgetheilt, betont aber doch andrerſeits das „unmittelbare Wahrheitsbewußtſein“ des Menſchen, welches ihm ſagt, daß „Gott an ſich für alle ſeine Geſchöpfe in gleicher Liebe und Treue fühlen müſſe;“ gehe doch eben aus der Stelle Matth. 11, 21—24, namentlich aus V. 22 u. 24 hervor, daß auch Tyrus und Sidon ihre Heimſuchung gehabt hätten, und daß nur ihre Strafe geringer ſein werde, als die jener gänzlich verſtockten Städte, weil das Maaß der an ihnen verſuchten Gnadenwirkungen geringer geweſen ſei.“ Dabei gilt es nun freilich feſtzuhalten, daß hier immer noch der Schein einer gewiſſen, um nicht zu ſagen Ungerechtigkeit ſo doch Ungleichmäßigkeit von Seiten Gottes uns blendet; und wenn wir nun auch mit Zezſchwitz uns beſcheiden, die Tiefen der menſchlichen Seele und der Vorgänge in ihr, die ſich einmal unſerem leiblich-geiſtigen Schauen nicht ganz öffnen wollen, zu durchforſchen, ſo müſſen wir doch vorerſt feſt daran halten, daß

Gott es bei Keinem fehlen läßt, daß Jeder, wenn er das ihm von Gott Gebotene benutzen wollte, gerettet und frei werden könnte; denn, sagen wir, daß Maaß der Gnadenmittel ist der Individualität des Einzelnen gegenüber gleich d. h. es wird eben Jedem so viel geboten, als er zu seiner Errettung bedarf,*) es steht jederzeit Gnadenmittel und Gnadenbedürfniß in rechter Proportion; denn sonst würde ja das Rettenwollen des Herrn zum bittern Spotte, der dem versinkenden Menschen nur die helfende Hand scheinbar darböte, um ihn in Wahrheit um so tiefer hinabzustoßen. Aber eben weil die Individualitäten verschieden sind, sind auch die ausgetheilten Maaße der Gnadenmittel verschieden, und je nach der reicheren oder ärmeren Mittheilung der Gnadengaben Gottes wird dann auch die Verwerfung derselben mehr oder weniger geahndet. — Haben wir damit etwa zu viel Macht auf Seite des Menschen gelegt? Wir wollen's nicht; wir erklären vielmehr — im Gegensatze zu Zezschwitz, der, nachdem er mit Recht das ganze Gnadenwerk als eine That Gottes bezeichnet hat, fortfährt: „Ganz unsere That ist allein unsere Untreue und Widerstreben gegen die Gnadenwirkungen Gottes. Denn wie der ersten gleich, so kann jeder späteren der Mensch einen den Gnadenzug wieder aufhebenden Widerstand entgegensetzen. Das ist seine Freiheit" (?) — wir erklären vielmehr: der Sünder erhält durch Gott die Macht, sich zu ihm in der wahren Freiheit zu erheben; wenn er aber diese Macht nicht benutzt, so bleibt er unfrei; ohne für jetzt weiter auf das anderweite Bedingtsein dieser Benutzung einzugehen; und fügen darum auch jenem Satze Zezschwitz's zu 2. Pet. 1, 10: „Indem ein Mensch die Berufung in sich zur That werden läßt, macht er seine Erwählung fest," die Bemerkung an: Wenn ich mich dagegen für das entscheide, was meinem Wesen widerspricht, so wüthe ich gegen mich selbst, bin also ein Narr, der vorerst intellectuell und dann auch moralisch irrt, und einen Narren kann man doch nimmermehr frei nennen. Und darum können wir uns auch nicht entschließen, mit Zezschwitz die Knechtschaft unter der Sünde als eine Selbstmacht zu bezeichnen, da die rechte Selbstmacht doch

*) Wenn wir hier sagen: „als er zu seiner Errettung bedarf," so heißt das nicht blos so viel als er braucht, sondern auch, so viel als er aufzunehmen fähig ist; in diesem Doppelsinne ist dann auch das Folgende von der rechten Proportion zu verstehen; vergl. hierzu auch z. B. Apost. 14, 16 u. 17.

nur in dem geboren wird, der sich der ihn zur Vollendung hinziehenden Gotteskraft und Gottesgnade hingiebt. —

Damit sind wir denn am Ende unserer geschichtlichen Untersuchung angelangt; und wenn im Grunde die ganze Entwickelung sich durch den Gegensatz zwischen Pelagianismus und Augustinismus fortbewegt, der besonders dann hervortritt, wenn ernster gestimmte Naturen ihre Schwäche und Hinfälligkeit fühlend sich der Gnade Gottes bedingungslos in die Arme werfen, wie uns das in dem Zeitalter Gottschalk's und in dem der Reformation und des Jansenismus insonderheit entgegentritt: so ist gerade für unsere so ganz überwiegend pelagianisch geartete Zeitrichtung ein augustinisches Correctiv gar sehr zu wünschen; und es scheint uns fraglich, ob dasselbe gerade bei der Kirche unserer Zeit zu finden sei: denn abgesehen von den so total entarteten Auswüchsen der Kirche, daß sie wie z. B. im Protestantenvereine als hyperpelagianisch bezeichnet werden müssen, abgesehen von den jetzt mehr auf das Aeußerliche der Kirche gerichteten Bestrebungen auch der treuen Diener der Kirche, abgesehen davon, mußten wir doch überall, auch bei den treugesinnten Jüngern des Herrn, einer Auffassung der Freiheit begegnen, die — in dem Streben, dem philosophischen Determinismus auszuweichen und dem alles überwuchernden Materialismus keinen Berührungspunkt darzubieten, jenem Materialismus, der am liebsten alles moralische Soll läugnet und in dem Sünder nur einen Unglücklichen erkennt, welcher lediglich unser Mitleid verdient*) — ich sage: wir mußten überall einer Auffassung der Freiheit begegnen, die, wenn sie auch die wahre Freiheit der Schrift nicht verkennen will, doch zu ihrer Vollständigkeit die Wahlfreiheit mit nöthig zu haben glaubt; und wir konnten doch immer und immer in jener Wahlfreiheit nichts von Freiheit erfinden. Wird man uns darum verwegen oder anmaßend schelten, daß wir neben jenen hellscheinenden Lichtern auch unser kleines, schwach brennendes Lichtlein mit aufzustellen wagen? Man wird wenigstens unser eifriges Suchen nach der Wahrheit Gottes nicht verkennen dürfen; und so wollen wir denn auch eben im Worte Gottes uns Raths zu erholen suchen, daß uns dieses hellstrahlende Licht auf den rechten Weg führe, und wir dann mit seinem Glanze

*) Das nennt unsere Zeit Humanität, freilich eine solche, die gerade das echt Humane des Menschen, das im Göttlichen seinen Ursprung hat, läugnet.

auch die einzelnen Steine des Anstoßes näher beleuchten können, die auf unserem Forschungswege liegen; wie wenn wir fragen nach der Vorherbestimmung der Kinder, der Heiden (also der Geschlechter und der Völker neben den Einzelnen), und nach dem Ende der Dinge, ob da ein ewiger Unterschied oder eine letztliche Vereinigung, eine Wiederbringung aller Dinge sich herausgestalte. —

Wir haben im Anfange dieses Kapitels die hierher bezüglichen Schriftstellen in mehrere Gruppen getrennt, und zwar so, daß wir universelle und particularistische, und in den ersteren wieder solche unterschieden, die eine unbedingte und eine bedingte Universalität auszusprechen scheinen. Wenden wir uns nun zu den dort zuerst genannten, so waren es jene drei bekannten: 1 Tim. 2, 4; Röm. 11, 32 und 2 Pet. 3, 9. In Bezug auf die erste Stelle nun könnte man sich vielleicht versucht fühlen, in dem θέλειν derselben mehr ein Begehren, ein Wünschen erkennen zu wollen, und zunächst ist ja das auch der Sinn des θέλειν, so daß freilich der Zusammenhang jener Stelle mit der Freiheit des Menschen leicht zu fassen wäre; aber abgesehen davon, daß damit der Begriff des Möglichen in Gott hineingetragen wird, den wir Kap. 2 als für denselben nicht existent ausdrücklich verworfen haben, zwingt uns doch auch die verwandte Stelle 2 Pet. 3, 9, in welcher das Wollen Gottes in ganz gleichen Verhältnissen als ein βούλεσθαι bezeichnet wird, auch hier den Sinn dieses βούλεσθαι gelten zu lassen, jenes Wollen also gleich Beschließen zu fassen; und jene scheinbare Zuflucht erweist sich so als versperrt. —

Gott *will*, daß allen Menschen geholfen werde; das muß ohne alle Beschränkung, ohne alle Deutelei und ohne alle Cautelen gelten, wie es nun einmal dasteht. Aber, wenn wir uns nun den Begriff dieses Willens klar zu machen suchen, so tritt uns nothwendig Folgendes entgegen: Das Wollen Gottes ist ein ethisches d. h. ein auf das Gute gerichtetes (da er selbst das Gute ist), sowohl der Natur, als dem mit Willen begabten Geschöpfe gegenüber. Die Receptivität aber diesem Willen gegenüber ist verschieden nach den Objecten: die der Natur ist eine gezwungene (ich sage ausdrücklich nicht: nothwendige), die des wollenden Geschöpfes (hier des Menschen) eine ungezwungene, weil sonst der Wille Gottes einem mit Willen begabten Geschöpfe gegenüber nicht ethisch wäre. Dieser von Gott ungezwungenen Receptivität seines Willens gegenüber nun ist der Mensch

entweder frei d. h. nothwendig dem eigenen und damit Gottes Wesen entsprechend, oder unfrei d. h. dem letzteren und also auch sich selbst widerstreitend; dann aber ist dieser auch nicht ethisch und darum gezwungen, weil gleich der Receptivität der Natur, während Gottes Wille auch hier ethisch d. h. auf das Gute gerichtet bleibt, insofern als er immer wieder den Sünder für das Gute zu retten sucht, oder, gelingt dies nicht, das Gute auch ohne ihn und gegen ihn — so daß jener unterliegen muß — zur Vollendung bringt. — Wenn es nun in unserer Stelle heißt: Gott will, daß allen Menschen geholfen werde, so ist dieses Wollen, weil ethisch und weil einem ethischen Geschöpfe gegenüber wirkend (das letztere ethisch, weil zum Guten bestimmt) als ein ungezwungenes zu fassen d. h. Gott legt die Entscheidung, ob für oder wider diesen Willen, in den Willen des Menschen, indem er ihm zur freien Annahme das Evangelium verkündigen läßt, denn es heißt ja weiter: „und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen" d. h. dadurch, daß ihnen allen die Erkenntniß der Wahrheit gebracht wird, die Erkenntniß der Wahrheit von der Erlösung durch Jesum Christum V. 5 u. 6. Und man kann demnach das schon im 2. und 3. Kap. ausgesprochene: „Was Gott will, das geschieht," nicht so verstehen, als ob alle selig werden müßten, sondern daß ihnen allen die Seligkeit angeboten wird, damit sie alle durch Christum selig werden. Wir gewinnen so schon von hier aus eine Andeutung darüber, daß Prädestination und Freiheit im Grunde sich nicht widerstreiten, sondern daß die erstere vielmehr die letztere bedingt und mit ihr auf das Engste verbunden ist. — Doch kehren wir für jetzt zu unseren Schriftstellen zurück, so ist nun mit dem Voraufgehenden im Grunde auch 2 Pet. 3, 9 erklärt, zumal wenn wir das im Anfange dieses Kapitels bezüglich dieser Stelle Bemerkte vergleichen; und Röm. 11, 32 spricht in seiner ersten Hälfte nicht etwa eine Prädestination zum Bösen aus (vergl. hierzu auch Röm. 9, 18, worauf wir bald noch einmal zurückkommen werden), sondern bezeichnet nur die nothwendige Folge des voraufgegangenen Sündigens, die den Menschen nur noch als gezwungenes Naturgeschöpf erscheinen läßt, das mechanisch nur mit dem Scheine der Freiheit handelt; und in seiner zweiten Hälfte (wobei wir es als unwesentlich ununtersucht lassen, ob das τοὺς πάντας von der Gesammtheit des Ganzen oder von der Gesammtheit der Individuen zu gelten habe) können wir darum auch keinen anderen

Sinn finden als den: damit er sich aller erbarme d. h. damit allen das Erbarmen angeboten würde; er hat also alle beschlossen unter den Unglauben, damit er sich aller erbarme durch den Glauben. —

Damit sind im Grunde auch alle jene anderen Stellen erklärt, die entweder eine allgemeine Heilsanerbietung aussprechen, welche Heilsanerbietung natürlich nur die in Christo sein kann, oder die particularistisch ausdrücklich das Heil von dem Glauben an Jesum Christum abhängig bezeichnen (vergl. die oben angezogenen Stellen von Tit. 2, 11 an bis Apost. 13, 39). Aber nun erhob sich dort die Frage, die uns auch hier wieder entgegentritt: Wenn dieser seligmachende Glaube des Menschen nicht vom Menschen sondern von Gott kommt (wie es ja die Schrift, s. o., deutlich genug ausspricht), wo ist da etwas von der Freiheit des Menschen zu finden? Und wenn wir dann die dort angeführten Stellen — Ephes. 1, 11; Röm. 8, 29 f.; Apost. 13, 48; Matth. 20, 16 u. 22, 14; 1 Cor. 12, 11; Röm. 9, 16 ff. ꝛc. — noch heranziehen, so scheint die Freiheit des Menschen völlig zu verschwinden, die Vorherbestimmung alles zu sein; der Mensch ist so nicht ein ethisches, sondern ein rein mechanisches, natürlich-gezwungenes Geschöpf, und folgerichtig erhebt sich dann auch die Frage, worauf die Erwartung des Menschen von einem Leben nach dem Tode vernünftigerweise — abgesehen hier von den Schriftbeweisen — sich gründe, da er in seinem Wesen sich nicht von dem lediglich natürlich-bestimmten Thiere unterscheide, und es Niemand beigehen kann für das Thier eine ewige Existenz zu beanspruchen. — Aber eben diese Consequenz, die von uns als Menschen und Christen verabscheut werden muß, beweist, da sie an sich logisch richtig gezogen ist, daß sie von falschen Prämissen ausgegangen ist. Und wenn wir als das die Menschenseele von der Thierseele unterscheidende Merkmal das Selbstbewußtsein der ersteren bezeichnen, das uns die Seele als Geist erfassen läßt, so ist damit nicht nur auf einen höheren selbstbewußten Quell, aus dem die Menschenseele geflossen, hingewiesen, zu welchem Quelle die gesunde Menschenseele sich immer wieder gezogen fühlen wird und muß, in welchem Sinne schon Plato den Menschen als das „gottesfürchtige Thier" bezeichnet hat, sondern es ist zugleich auch ausgesprochen, daß diese selbstbewußte Existenz niemals aufhören kann, denn — stellen wir uns einmal ganz auf naturalistischen Standpunkt — eine selbstbewußte Kraft muß als solche beständig verharren, da ein Herab-

steigen derselben zu einer unbewußten Thätigkeit als eine Verminderung ihrerseits zu erfassen wäre, und die Lehre von der „Erhaltung der Kraft" mit den damit zusammenhängenden Lehren vom „Wärmeäquivalent" und von der wechselseitigen Beziehung zwischen der „äußeren und inneren Action" (vielleicht daß wir noch einmal kurz darauf zurückkommen), wie sie unsere Zeit gefunden hat, in der That einen unverfälschten Wahrheitskern in sich zu enthalten scheint. Also wenn von einem Leben des Menschen nach dem Tode überhaupt geredet werden soll, so muß seine jetzige Existenz eine ethische, eine freie sein, wie wir das vor kurzem erst erörtert haben; und wir forschen darum umsomehr nach der Lösung unsers Problems, als wir ja der Stellen gar viele kennen gelernt haben, welche diese ethische Existenz des Menschen klar und deutlich aussprechen. —

Gehen wir nun, um zum endlichen Abschlusse zu kommen, auf die Grundbegriffe unserer Untersuchung zurück, so gilt's vorerst den der Vorherbestimmung zu erörtern. Dieser Begriff des Vorherbestimmens, der praedestinatio, des προορίζειν begegnet uns in der Schrift nur in 5 Stellen: Apost. 4, 28; Röm. 8, 29 f.; 1 Cor. 2, 7; Ephes. 1, 5 u. 11; von denen die erstere, da sie ein Vorherbestimmen für ein specielles irdisches Ereigniß ausspricht, hier nicht in Betracht kommt; die andere Röm. 8, 29 f. ist schon oben, als es die Einheit von Vorherbestimmung und Gnadenwahl, Martensen und Rothe gegenüber, zu erweisen galt, erörtert worden; die dritte redet von jener verborgenen Weisheit, jenem Mysterium eben von der Gnade Gottes in Christo, die Gott von Anfang an, „vor den Aeonen," geordnet hat zu unserer Herrlichkeit; und die vierte und fünfte spricht von eben dieser „Vorherbestimmung zur Kindschaft Gottes und zum Erbe bei ihm, der, wie er sich's vorgesetzt vor der Welt Grundlegung, alle Dinge wirket nach dem Rathe seines Willens durch Jesum Christum." Damit ist nun vorerst deutlich ausgesprochen, daß, wie wir es auch oben schon angedeutet haben, das προ in dem προορίζειν nicht als ein „Vorher" für den unzeitlichen Gott, der eben darum schon vorzeitlich, ehe der Welt Grund gelegt war, seinen Entschluß gefaßt hat, sondern als ein Vorher lediglich in Bezug auf den Menschen aufzufassen ist. Wenn nun aber eben damit die völlige Gebundenheit des Menschen an den göttlichen Willen ausgesprochen zu sein scheint, so (vergl. oben) scheint das nur so; denn entweder ist der Mensch durch Christum Gott ähnlich, dann

ist er frei, denn er will aus sich selbst heraus, was Gott will, er bestimmt für sich selbst, was Gott für ihn bestimmt; und wenn die Bestimmung Gottes für Gott nicht als Ausschluß seiner Freiheit erscheinen kann, da er diese Bestimmung sich selbst entsprechend aufgestellt hat, so kann dieselbe Bestimmung dann auch nicht für den Gott ähnlichen Menschen Freiheit beschränkend oder wohl gar Freiheit aufhebend wirken. Oder der Mensch hat nichts Gottähnliches an sich, dann ist er eben unfrei, gefangen in Sünden; diese Sünden sind aber nicht von Gott, als dem Heiligen, für ihn geordnet, da sie Gottes Wesen ganz fremd sind, sondern es sind nur die nothwendigen Folgen des Gott-widerstrebenden sündigen Wesens. So ist also die Vorherbestimmung der unzeitliche Act Gottes, nach welchem er will, daß Alle **in Christo** selig werden sollen.

Damit ist eigentlich schon jeder Widerspruch zwischen Vorherbestimmung und Freiheit des Menschen, wie wir sie immer und lediglich als die sogenannte materiale gefaßt haben, da wir die sogenannte formale durchaus nicht gelten lassen, aufgehoben; aber zur näheren Erläuterung sei nun noch das Folgende angefügt: In Christo ist die Freiheit, denn nur er, der Sohn, macht frei; bin ich also, wie bestimmt, in Christo, so bin ich darin frei und werde darin meiner Bestimmung zur Seligkeit gewiß; bin ich aber nicht in Christo, so bin ich, meiner Bestimmung zuwider, in etwas Anderem und kann darum auch meiner Freiheit und meiner Seligkeit nicht gewiß sein. Denn: nur der der wahren Freiheit sich Bewußte ist auch frei. Wenn nun aber der scharf auf sich selbst Achtende bei jeder Sünde, die er begeht, erkennen muß, daß er dabei von äußeren oder inneren Einflüssen abhängig ist, die seiner eigentlichen Idee, also seiner Persönlichkeit, seinem eigenen Grundwesen nicht entsprechen; wenn er es fühlt, wie das Nichtthun nach Gottes Geboten nicht blos ein Uebertreten derselben Gotte, sondern auch ihm selbst gegenüber ist, so daß das Bewußtsein also gethan zu haben als ein Stachel in seiner Brust zurückbleibt: so kann doch unmöglich behauptet werden, daß der Mensch, welcher der Sünde unterliegt, frei sei, und es tritt uns auch daraus immer wieder der Nonsens der sogenannten Wahlfreiheit klar entgegen, nach welchem Begriffe eben der frei sein soll, der bezwungen und gezwungen von anderen Dingen als von sich selbst wider sich selbst handelt.

Kehren wir nun zu unserem obigen Satze: „Nur der der wahren Freiheit sich Bewußte ist auch frei," zurück, so gilt derselbe auch insoweit, als wir auch den unfrei nennen, der, ohne sich wahlfrei zu dünken, ohne überhaupt an seine Freiheit zu denken, mechanisch handelt (vergl. damit, was wir oben von der gezwungenen Receptivität der Natur gehandelt haben): denn die Existenz eines geistigen Gutes für uns ist doch lediglich in dem Bewußtsein desselben für uns begründet. Und wir sehen daraus, wenn wir auf die ersten Menschen zurückblicken, daß sie genau genommen in dem Augenblicke erst von Gott für frei erklärt wurden, in welchem er ihnen das Gebot des Essens von allerlei Bäumen im Garten Eden und das Verbot des Essens von dem Einen Baume der Erkenntniß Gutes und Böses gab; denn damit, daß der Herr Jenen ein Gebot und ein Verbot giebt, giebt er gewissermaßen seinen Respect vor ihrem Personwesen zu erkennen, während er sonst ihnen gegenüber einfach seinen unüberwindlichen Willen geltend gemacht hätte; ohne daß damit etwa gesagt sein soll, daß nun, wie der Pantheismus behauptet, erst durch den Ungehorsam die Freiheit geboren worden sei, da der Pantheismus die Sünde als nothwendigen Durchgangspunkt für die Ausbildung des Menschengeschlechts ansieht; sondern wir erklären vielmehr jene durch den Sündenfall für der Freiheit Verlorene, die ihnen nur durch die Gnade Gottes wiedergegeben werden kann.*) Wir sehen aus jenem obigen Satze aber auch, bezüglich unser selbst, daß es für den rechten Christenmenschen, der in Wahrheit und in allewege frei sein will, dahin kommen muß, daß er sich seines wahren Wesens, das ist seines Ursprungs, also Gottes selbst, immer bewußt ist, und daß darum nur der frei ist, der da thut nach dem Worte des Herrn: Ich bin der allmächtige Gott, wandle vor mir und sei fromm! —

Von diesem Satze aus eröffnen sich nun wieder besonders zwei Perspectiven: die eine, daß es überhaupt nichts Adiaphoristisches bezüglich unsres ganzen Wesens und Wirkens auf dieser Erde Gott und unserer Freiheit gegenüber giebt (vergl. dazu den Schluß des 3. Capitels); und die andere, daß die Allmacht Gottes, wie schon der Name es ausspricht, die alles determinirende Kraft sein muß.

---

*) Ob dies in der That, bezüglich der ersten Menschen, geschah, kann hier nicht erörtert werden.

Aber obgleich alles in seinen Händen liegt, der mechanische und der ethische Zusammenhang der Dinge; obgleich wir in gewissem Sinne (vergl. Cap. 3) sagen können, daß auch das Böse von ihm sei: so ist doch die Allmacht Gottes

1) für den Guten, Gottähnlichen nicht determinirend, weil

a) Gott denselben als seinem (d. i. Gottes) eigenen freien Wesen conform weiß, seinem Wesen, in dem ja eben (vergl. oben bei Anselm) Freiheit und Nothwendigkeit in Bezug auf das Gute sich nicht als Gegensätze ausschließen, sondern nur verschiedene Auffassungsmomente des göttlichen Wesens, insofern es das Gute ist, involviren, so daß eben, dem entsprechend, die Freiheit des Menschen in Bezug auf das Gute in ihm (d. i. im Menschen) auch zum Nothwendigen werden soll, wie sie es in Gott ist; und weil

b) ebenso der Gute sich Gottes als seinem (d. i. des Menschen) eigenen Wesen conform bewußt ist, und sein freier Wille sich in dem Satze gipfelt oder vielmehr gerade in ihm documentirt: „was Gott will, das will ich auch." Diese Allmacht Gottes ist aber auch

2) für den Bösen nicht determinirend, denn

a) der gute Gott, der ja auch der Heilige ist, kann, wenn er nicht sein eigenes Wesen aufheben will, nicht zum Bösen determiniren, er muß vielmehr den Bösen dem Bösen entreißen wollen; und er will's auch, und das Böse ist nur insofern von ihm, als es die gezwungene und erzwungene Folge vorausgegangener Sünden ist und ein Mittel zum Guten werden soll, so daß der Zwang die Nothwendigkeit des Guten, in dem allein Consequenz ist, anbahnen soll; und

b) der Böse fühlt doch allezeit — wir sahen's so eben — bei seinem bösen Wollen und Thun in sich, daß er damit Gott widerstreitet und sich wider seinen Willen erhebt; und damit ist eben der Stachel der Sünde gegeben, den Gott, um den Sünder zu retten, immer tiefer in des Sünders Herz zu bohren trachtet; und der Mensch, der als Sünder behaupten wollte, zu seinen Sünden von Gott determinirt zu sein, müßte entweder ein Narr sein, der unzurechnungsfähig die Kraft des Denkens verloren hätte, oder ein Geschöpf, das noch den Widersacher Gottes, den Satan, im Bösen überträfe, da der Satan eben als streitend wider Gott sich weiß; und solch' ein Geschöpf wäre doch ein Unding, und nur das Mährchen hat es gewagt, den Satan noch zu überbieten. —

Also: wenn auf der einen Seite der Wille des guten Menschen ohnedies dem Willen des determinirenden Gottes entspricht, eben weil beide gut sind, so ist hier kein Widerspruch zwischen Freiheit und Prädestination. Und wenn auf der anderen Seite der Wille des bösen Menschen ein anderer ist, als der Gottes, welcher Wille gut ist, so findet auch hier kein Widerspruch zwischen Freiheit und Prädestination statt, wenn man überhaupt da von Freiheit reden kann, und der Sünder, der Unfreie, ist selbst verantwortlich für seine Sünde, da ihn Gott nicht dazu bestimmt hat, und die den Menschen seiner gottgewollten Bestimmung entgegen bestimmenden feindseligen Mächte nicht also mächtig sein könnten, ihn wider seinen eigenen Willen dahinzuraffen, wenn er sich ihnen nicht durch seine Schuld hingäbe. —

Aber woher denn nun diese Hingabe an die Sünde, wenn sie dem Wesen des Menschen nicht conform ist? woher wohl bei dem Einen jene Freiheit, die sich von Gott zu Gott erheben läßt, woher bei dem Anderen jene Unfreiheit, die sich verblendet wider Gott und wider ihr eigenes Beste aufbäumt? — Wie den ersten Menschen die Möglichkeit des Unfreiwerdens gegeben war, haben wir in Cap. 2 gesehen. Nun ist durch ihre Sünde die Erbsünde unter die Menschheit gekommen, und es ist so klar, wie die Unfreiheit herrschend werden mußte auf der Erde und die Freiheit nur möglich ist durch die Hilfe dessen, der selbst der Freie, weil der Gute ist. Aber gerade diese Erbsünde wird, wir haben's in der dogmengeschichtlichen Entwickelung gesehen, vielfach verworfen, verworfen von denen, die bornirt den Menschen wie aus dem Ei geschält auf eine tabula rasa stellen, die ihn als sündlos ihrem ungeschichtlichen Kopfe entspringen lassen, wie Minerva dem Haupte des Zeus entsprang, wenn auch jener homunculus nur mit Papierhelm und -Panzer; ohne daß sie bedenken, daß ein Mensch doch nimmermehr als ein Ding per se betrachtet werden kann, sondern daß er geschichtlich geworden und von Anderen umgeben ist, daß er zeitlich und räumlich abhängig erscheint. — Aber sagt man uns, wenn die Sünde die Herrin des Menschen ist, wenn der Mensch nicht durch sich selbst die Kraft hat, sich aus der Sünde zu erheben, wie kann man da von einer Schuld des Menschen reden? und ist es da eben nicht eine reine Willkür, wenn Etliche gerettet, Etliche verworfen werden?

Nun, wir geben ja zu, daß mit unserem schriftgemäßen Glau-

ben an die Sündigkeit des Menſchen die Schwierigkeit unſres Problems wächſt; aber heißt das ein Problem löſen, wenn man ein Stück deſſelben hinwegreißt? Das iſt ein Löſen des Gordiſchen Knotens nach Alexanderart; und das Schwert der Gewalt hat doch niemals etwas auf dem Gebiete des Geiſtes gegolten. Alſo, wir halten feſt daran: der Menſch iſt von Natur ſündhaft, unfrei; frei werden kann er nur durch Gott, der ihm das Evangelium von Jeſu Chriſto anbietet; ergreift er es im Glauben, ſo iſt er gerettet, vergl. die Stellen oben: Joh. 3, 15; Röm. 3, 22; Röm. 10, 13 ꝛc.; verwirft er es, ſo iſt er verloren, und dieſes Verlorenſein iſt dann ſeine Schuld, und die Verdammniß ſeine gerechte Strafe. — Aber wenn nun eben dieſes Annehmen, dieſes Glauben wiederum lediglich von Gott abhängig iſt, vergl. die Stellen oben: Eph. 2, 8; Col. 2, 12; Joh. 6, 29; Hebr. 12, 2, ſo bleibt doch immer die Willkür auf Seiten Gottes, und Calvin hat Recht, und der Verlorene iſt zu bemitleiden aber nicht zu verdammen? —

Sehen wir hier genau zu! Gewiß kann der Glaube nur Gottes Werk ſein, denn die vorherrſchend ſinnliche Natur des Menſchen iſt ja vor allem nur auf das ſinnlich Wahrnehmbare und ſinnlich zu Erkennende gerichtet, und ſoll noch ein Nichtſinnliches in Betracht gezogen werden, ſo muß der Anſtoß dazu lediglich von dem ausgehen, der als der Nichtſinnliche, der Reingeiſtige auch der Quell und Urſprung alles geiſtigen Lebens und Thuns in uns iſt; ſagt doch eben darum auch die Schrift, die es ja deutlich genug bezeugt, daß nicht jeder Menſch ein ἄνθρωπος πνευματικός, ſondern mancher auch ein ψυχικός, ja auch ein σωματικός iſt, daß der Glaube nicht Jedermanns Ding iſt: aber jene Stellen, die den Glauben allein als Gottes Werk bezeichnen, drücken doch eben damit nur aus, daß das Heil des Menſchen nur in der Abhängigkeit von Gott, die darum nicht eine unfreie, ſondern eine freie iſt, gewonnen werden kann. Und wenn jene anderen oben angezogenen Stellen, wie Epheſ. 1, 4 ff.; Röm. 8, 29 f.; Apoſt. 13, 48 u. a. geradezu von einer Verordnung, von einer Beſtimmung Einzelner zur Seligkeit handeln, ſo ſind das eben die, die durch Gott Glauben haben, Glauben an Jeſum Chriſtum, denn daß das Heil nur in Chriſto iſt, iſt allüberall nach klarem Schriftſinne hinzuzudenken, wo es nicht geradezu ausgeſprochen iſt. — Aber wenn das Heil nur in der Abhängigkeit von Gott durch den Glauben an

Christum erworben werden kann, wie kommt's denn, daß sich ihm d. i. Gotte so Viele nicht unterwerfen und nur meinen, sich selbst d. i. aber nicht ihrem wahren Wesen, sondern ihrem Fleische gehorchen zu müssen?

Weil sie betrogen von dem Wesen dieser Welt, das für ein Gut erachten, was doch keins ist; weil sie das für Freiheit halten, was doch Unfreiheit ist; und weil sie in ihrem Hochmuthe da einen Genuß zu haben meinen, wo doch nach dem scheinbar süßen Geschmacke im Munde allezeit das Grimmen im Leibe folgen muß. Und wenn man nun etwa bezüglich der ersten Menschen sagen wollte: Nun so sind sie eben dem Reize der Verführung erlegen, und das ist nicht ihre Schuld; so sprechen wir: der Herr hatte sie gewarnt und ihnen die rechte Erkenntniß von dem, was gut und böse, was heilsam und verderblich war, gelehrt. Und wenn man unsere Lehre von der Erbsünde gegen uns selbst erheben und sagen wollte: Nun ist eben dem Menschen durch die Erbsünde der rechte Maßstab für das Wesen der Welt und die rechte Erkenntniß ihres eigenen wahren Wesens verloren gegangen; so sprechen wir: Jesus Christus hat die Lehre von diesem rechten Maßstabe und von diesem unseren rechten Wesen uns wiedergebracht; und er hat's nicht nur gelehrt, er hat's bewiesen, geübt, vor Augen gestellt. Und wenn die Schrift auch immer wieder sagt, daß es lediglich von der Gnade Gottes abhänge, ob wir an Jesum Christum glauben und an ihn uns halten sollen oder nicht (vergl. die nun schon zum öfteren angezogenen Schriftstellen); so ist ja das, nach dem kurz vorher Gesagten, daß alles Gute nur von Gott kommen könne, selbstverständlich, ohne daß, wir werden's sogleich sehen, denen, die sich nicht bekehren lassen, eine Entschuldigung damit gegeben würde; ja es kann diese Entschuldigung nicht einmal für die geltend gemacht werden, von denen die Schrift (vergl. oben 1 Pet. 2, 8, und wir fügen hier Apost. 4, 28 hinzu) ausdrücklich sagt, daß sie zum Unglauben gesetzt sind und bestimmt zur Ausführung boshafter Rathschläge, die zuletzt doch zum Heile dienen müssen. Denn einmal, wir sagten's schon, will Gott das Böse nur als Strafe und damit als Correctiv des Bösen, es ist also das neue Böse lediglich die Schuld des alten Bösen im Menschen; und andrerseits: Wenn der Mensch (und damit kehren wir zu dem Obigen zurück) die Gnade Gottes in seinem Worte nicht annimmt, so ist es seine Schuld, denn das Wort Gottes ist allezeit

kräftig genug, und muß — soll es Gottes Wort sein — allezeit kräftig genug sein, alle Hindernisse zu durchbrechen, die sich ihm entgegenstellen, wenn nur der Mensch selbst als Sclave der Sünde sich nicht noch absichtlich dagegen stemmt. Woher aber denn nun dieses Sichstemmen, dieses zum mindesten Unempfindlich-, dieses Unempfänglichsein gegen die Kraft des Wortes Gottes?

Hier gerathen wir in die geheimnißvollen Tiefen unseres eigenen Wesens hinein. Der Gläubige — wir hörten's schon oben von Zezschwitz — wird allezeit bekennen, daß sein Glaube ihm gegeben worden ist, und der Ungläubige wird doch wenigstens zuweilen — wenn er es auch nicht gestehen will — eine Leere in sich verspüren, die ihm seinen Unglauben nicht als ausreichend erscheinen läßt; ja er wird es unter Umständen beseufzen, daß er nicht glauben könne und den beneiden, dem solches gegeben ist. Aber wenn wir näher auf dieses Nichtglaubenkönnen hinschauen, so müssen wir freilich sehen, daß es ein Nichtglaubenwollen ist; ein Nichtglaubenwollen gleich dem obigen Sichstemmen gegen die Kraft des Wortes; welches sich Sichstemmen freilich vor allem durch die Antecedentien des Menschen: durch seine Abstammung, seine Erziehung, seine Umgebung mitbedingt ist, aber doch nicht also, daß er sich ganz von jenen beherrschen lassen müßte; denn sonst wäre der Mensch überhaupt nicht fähig frei zu sein, und die Macht der Sünde wäre größer als die des Wortes d. i. Gottes. Allerdings ist der Eine tiefer versunken in das gottfeindliche Wesen als der Andere; aber wenn wir das Darbieten der Gnade Gottes nicht zum Spotte machen wollen*), werden wir doch sagen müssen, daß auch diesem Versunkenen so viel Handreichung geboten wird, daß er sich erheben kann; und Niemand mag sich darum mit seinem unverschuldeten Unglauben rechtfertigen wollen; es ist das ein Lüge, an die er selbst nicht glaubt. —

Schon während meiner Gymnasialzeit hatte ich mannigfach gegrübelt über die letzten und höchsten Fragen der Menschheit; aber weil ich eben nur grübelte, und nicht auf das Wort hingewiesen wurde, mich auch selbst nicht zu ihm fand, welches die Thüren des skeptischen Grübelns sprengt und das helle Licht der wahren Erkenntniß in das Innere unseres Sinnens fallen läßt, konnte ich zu keinem Erfolge mich emporringen. Mit um so größerer Befriedigung

*) Vgl. S. 200.

sah ich darum die academische Zeit für mich beginnen, fest überzeugt, es müsse mir hier eine Lösung jener uralten Räthsel geboten werden. Aber sei es nun, daß mich anfangs die ungebundene Lust des Jugendübermuthes zu dauernd berauschte, sei es daß mir jene Lösung nicht in der Weise nahe gebracht wurde, die meiner Natur besonders conform war; ich hörte auch hier keine Antwort, nach der mich doch so sehr verlangte, und das Dunkel der Ungewißheit überschattete mich nach wie vor. Ich wollte mit meinem eigenen Denken alles finden, und stieß damit natürlich — ist doch unser Gehirn in die harte Schädelhöhle ringsum eingesperrt — überall an, und wußte endlich nur das verzweifelte Endresultat zu finden — denn ein solches wollte und mußte ich haben — daß ich sagte: die Existenz ist mein Gott d. h. die Dinge sind, wie sie sind, weil sie gerade so und nicht anders werden und sein können und konnten, wenn sie überhaupt existiren wollten und sollten: eine mißlungene Uebersetzung des alten „sint ut sunt, aut non sunt", die immerhin einige Verwandtschaft mit Hegel'schen Principien hat, in denen ja bekanntlich das reine Denken ohne Weiteres als identisch mit dem reinen Sein gefaßt wird, ohne daß man nur eine Ahnung von dem salto mortale hat, den man dadurch macht; und die andrerseits sich auch wieder berührt mit der Darwin'schen Hypothese, vor deren „natural selection" jetzt ein großer Chorus von Naturforschern Weihrauch spendend und Loblieder singend kniet. — Da, ich saß gerade in einem Collegium, zuckte, gänzlich außer Zusammenhange mit dem, was ich eben hörte, plötzlich durch denselben Kopf, der bis dahin in meinem religiösen Suchen mir hatte die Leuchte vortragen wollen, der Gedanke: ja, hast du denn kein Herz? und von Stund an nahm mein Denken eine andere Richtung, ich dachte, daß ich so sage, nun nicht mehr blos mit dem Kopfe, sondern auch mit dem Herzen; ich rechnete nun auch mit meinen Gefühlen, ich erkannte das Recht der gemüthlichen Intuition an, die für uns sicher eben solche Gewißheit hat, wie das denkmäßig Gewonnene, ja im gewissen Sinne noch eine größere, da dieses letztere nur auf das sinnlich Vermittelte sich stützt, das doch nur eine relative Richtigkeit hat, weil die Sinne so vielfach trügen und wir noch nicht einmal einen adäquaten Begriff der sinnlichen Materie uns haben ersinnen können, während jenes erstere, die gemüthliche Intuition, in unserm durch unsere eigene Existenz als sicher verbürgten Selbstbewußtsein unmittelbar inhärirt: und

nun ging mir auch der Sinn für das Wort Gottes auf, und ich beugte mich demüthig unter seiner Weisheit, nachdem meine eigene stolze Klugheit sich so thöricht erwiesen hatte. —

Das war die Kraft des göttlichen Geistes, die erst für das Wort die Bahn brach und dann durch dasselbe die Bahn weiter öffnete; und wer wäre nun so stolz zu sagen, nur an ihm sei diese Kraft wirksam geworden, Andere habe sie übergangen? Gott will, daß allen Menschen geholfen werde; Jesus Christus will und soll die Welt durch sich selig machen (Joh. 3, 17 vgl. mit Joh. 6, 38 —40), und der heilige Geist ist ausgegossen über alles Fleisch (Joel 3, 1 u. 2; Apost. 2, 17) und Jeder hat etwas davon empfangen (1. Pet. 4, 10.) — Aber was hindert denn diesen Willen? Das was als Gottwidriges in uns lebt: die Sünde; das ist die wider Gott sich erhebende Richtung des Gemüths, die dann auch die des Denkens bestimmt. Das kann Jeder leicht an sich wahrnehmen, der es nur wahrnehmen will. Gar viele unter uns tragen den Hang zu einer bestimmten Sünde in sich, sind von einem bestimmten Laster angefressen. Nun ist entweder dieses Laster so mächtig, daß es den dadurch Inficirten gar nicht zum Bewußtsein seiner selbst, also auch nicht zum Bewußtsein seines Lasters als eines Lasters kommen läßt, der ist natürlich von vorn herein gepanzert gegen alle Geschosse des Geistes; oder er ist sich seines Lasters wohl bewußt, aber die Sophistereien seines Kopfes und Herzens betrügen ihn, wenigstens hie und da jenem Götzen zu Willen zu sein, betrügen ihn so, daß ihm unter gewissen Umständen die Befriedigung seiner sündigen Gewohnheit als naturgemäß, wenn nicht als berechtigt erscheint, obgleich er sich eines gewissen Mißbehagens nicht erwehren kann, wenn er dabei durch den reagirenden Geist an Gott und Christum erinnert wird, welches Mißbehagen dann, wenn durch die geschehene Befriedigung Uebersättigung eingetreten oder überhaupt das Laster einmal eclatant herausgetreten ist, bedeutend wächst. In diesem letzteren Falle findet demnach eine temporäre Abschwächung der Geisteskraft im Sünder statt; und entweder reagirt nun der Geist so, daß es ihm gelingt allmählig jenes Gegners Herr zu werden; oder jener Gegner hat sich schon so tief in das Wesen des Menschen, dasselbe zerstörend, eingefressen, daß die Reaction des Geistes eine immer wirkungslosere, zuletzt wohl gar ganz in Vergeblichkeit erlöschende wird. Und jene sündige Gewohnheit? Sie stammt in ihren Ursprüngen aus früheren, vielleicht aus

frühen Zeiten her, und ist etwa aus einer geringen Veranlassung zur menschenmordenden Tyrannin geworden. Lag das an uns? Wenn etwa jene Gewohnheit schon im nur halb selbstbewußten Zustande der frühen Kindheit in uns aufgegangen ist? Doch an uns d. i. an uns Menschen; wenn auch scheinbar nicht an dem einzelnen eben davon betroffenen Individuum, sondern an der Menschheit. Und wenn es somit den Schein gewinnt, als sei es zuletzt doch Gott, der streng particularistisch die Einen zur Seligkeit, die Anderen zur Verdammniß bestimmt habe, so berufen wir uns dagegen 1. auf unser Selbstbewußtsein, das uns unsere Uebertretung der Gebote Gottes als Sünde anrechnet auch wider unsern Willen, womit es doch zu erkennen giebt, daß wir der Sünde nicht gehorchen mußten; 2. auf das Wesen Gottes, welches, als das des Heiligen und Gerechten, die Sünde nicht wollen kann.*) —

Fassen wir nun das alles zusammen, so sprechen wir: der Christ ist bestimmt zur Seligkeit, der Sünder zur Verdammniß. Ein Christ ist, wer das Wort Gottes annimmt und dadurch an Christum lebendig glaubt; ein Sünder, der es verwirft. Der Erstere nimmt es an, weil sein Gemüth dafür empfänglich war; der Letztere verwirft es, weil dies in seinem Gemüthe nicht so war. Empfänglich war das Gemüth des Ersteren, weil seine Antecedentien empfänglich machend auf ihn eingewirkt hatten, was bei dem Letzteren nicht geschah; empfänglich war der Erstere, weil sein Wesen überhaupt mehr Gott-bestimmt; unempfänglich der Letztere, weil sein Wesen mehr Sünden-beherrscht war. Das aber ist nicht Schuld Gottes, sondern der Menschheit, denn Gott hat die Sünde nicht gewollt. Wenn es somit scheint, als sei die Macht der Sünde größer, als die Macht des Wortes, bezüglich Gottes selbst, so ist das doch nur Schein, denn früher oder später muß die Sünde Gotte doch erliegen, weil sie das Nichtseinsollende ist; und weil zuletzt, wenn Gott alles in allem sein wird, die Sünde doch aus dem Nichtsein sollenden zum in der That Nichtseienden geworden sein muß. Gott ist's also nicht, der Etliche zur Seligkeit, Etliche zur Verdammniß bestimmt, sondern er will Alle in Christo selig machen; und daß Etliche verdammt werden, ist nicht seine Schuld, als habe er es bei ihnen fehlen lassen, sondern die Schuld der Sünde, welche Gott nicht gewollt hat,

*) Vergl. S. 200 vom Maaße der Gnadenmittel.

ſondern die vielmehr als etwas Aeußeres an ihn herangetreten iſt, und die Gott nur zur Entfaltung kommen läßt, um ſie dann um ſo ſicherer von Grund aus zu vernichten. Gott alſo beſtimmt zur Seligkeit, die Sünde zur Verdammniß. Und wenn wir nun dieſen Satz auf die Freiheit des Menſchen anwenden, ſo müſſen wir, weil wir nur von einer materialen wiſſen, ſagen: der Freie iſt beſtimmt zur Seligkeit, der Unfreie zur Verdammniß. Und wenn weiter der durch die Erbſünde unfrei Gewordene durch Chriſtum zu ſeinem wahren Weſen zurückgebracht und ſo frei werden ſoll, ſo liegt in dem erſten Satze kein Widerſpruch zwiſchen Freiheit und Vorherbeſtimmung, denn der durch Chriſtum Freie beſtimmt ſich, weil nach Gott, ſo ſeinem eigenen Weſen adäquat, ſelbſt zur Seligkeit; und der Chriſtum verwerfende Unfreie wird, weil als ſolcher wider Gott und ſich ſtreitend, nicht von Gott, ſondern von der gottwidrigen Sünde zur Verdammniß beſtimmt.

Von hier aus müſſen wir nun einen Streifzug in ein angrenzendes Gebiet, in das der Berufung der Völker machen; denn da wir bis jetzt immer nur, und ich denke mit Recht, von der vocatio singulorum gehandelt haben, iſt es doch noch nun wohl auch nöthig einen Blick auf die Berufung der Geſammtheit der Einzelnen, auf die vocatio gentium zu werfen*), und was wieder damit zuſammenhängt, auch auf das Verhältniß derer zur Seligkeit, die zwar von Chriſten gezeugt und geboren wurden, aber — darin gleich den unberufenen Heiden — ſterben, ehe ſie durch die Taufe zu Chriſto gebracht worden ſind, alſo auf das Verhältniß der ungetauft geſtorbenen Chriſtenkinder, ja der unmündigen Kinder überhaupt zur Seligkeit. —

Hier gilt es nun freilich immer wieder feſt zu halten: ſelig nur iſt, wer frei iſt; frei iſt nur, wer an Chriſtum glaubt (hier dieſes Glauben im vollſten, umfaſſendſten Sinne genommen); glauben aber kann nur der, der vom Worte Gottes ergriffen iſt; ergriffen ſein davon kann aber nur der, an den dieſes Wort Gottes herangetreten iſt: folglich ſind die Heiden verloren und die ungetauften Kinder,

*) Hat doch neuerdings Beyſchlag ſ. o. im Anſchluſſe an Röm. 9—11 behauptet, die Erwählung ſowohl als die Verwerfung erſtrecke ſich nicht auf die einzelnen Perſonen, ſondern auf die ganzen Völker; als ob der Menſch nur als Theil eines Volks erſt Bedeutung habe und nicht ſchon an und für ſich ſeinen individuellen Werth in ſich trage, und als ob eben das Volk nicht lediglich die Summe beſtimmter menſchlicher Einzelweſen wäre.

auch schon um der ihnen anhaftenden Erbsünde willen; und die getauften werden nur selig nicht kraft ihres Glaubens, sondern negativ kraft der an ihnen durch die Taufe gewirkten Sündenvergebung und positiv kraft des Geistes, der in sie durch die Taufe gekommen ist und der den Glauben in ihnen hätte wirken können, falls sie zum selbstbewußten Alter herangewachsen wären. In diesem Letzteren ist übrigens zweifelsohne schon eine Andeutung mit gegeben, wie sich uns jene Härte etwas mildern können wird, die uns daraus entgegenzutreten scheint, daß jene Heiden, die unverschuldet von Christo nichts wissen, ja jene Kinder, die gar nichts von ihm wissen können, doch verdammt sein sollen. Bevor wir jedoch weiter auf die Lösung dieser Schwierigkeit eingehen, müssen wir doch hören, was vor uns in Bezug auf dieselbe gethan worden ist. —

A. Rücksichtlich der ungetauft gestorbenen Kinder. Die Schriftstellen, welche von der Taufe eine sündenreinigende und durch den Geist wiedergebärende Wirkung aussagen, wie Eph. 5, 26; 1, Kor. 6, 11; Tit. 3, 5; Röm. 6, 3 ff; Gal. 3, 27; 1. Pet. 3, 21 u. a. sind bekannt, und es bedarf in der That keines weiteren Beweises, daß in der Schrift die Taufe als Mitbedingung der Seligkeit aufgefaßt wird, vergl. vorzugsweise Marc. 16, 16 und Apost. 2, 38; wenn wir freilich alsbald hier auch bemerken müssen, daß die Schrift uns nichts von der Apostteltaufe berichtet und daß nach Apost. 10, 44 der heilige Geist auch auf ungetaufte Heiden fällt. — In der Kirche hat man den hohen Werth der Taufe zur Seligkeit darin ausgesprochen, daß man seit Augustin die Nothwendigkeit der Kindertaufe lehrte, und die Symbole unserer Kirche sagen in gleicher Weise aus, daß die Taufe nothwendig sei zur Seligkeit (Conf. Aug. IX.) und verlangen darum die Kindertaufe gegen die Anabaptisten und die Nothtaufe gegen die Reformirten. Die neuere Zeit hat vielfach in der Taufe nur den Weiheact für die Kirche Christi sehen wollen, aber das Wort Gottes kann auch hierin nicht gebrochen werden, und wir müssen darum fest auf der Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit stehen bleiben. Aber wenn schon die Kirche mit Augustin gesagt hat: non defectus, sed contemtus sacramenti damnat, worin sie von der richtigen Erkenntniß ausgegangen ist, daß Jemand nicht für die Verwerfung eines Etwas gestraft werden könne, das er, weil ihm nicht geboten, gar nicht verwerfen konnte; und wenn sie weiter lehrt: necessitas sacramentorum non est ab-

soluta, sed ordinata, da sie ja freilich an die Taufe mit der Spendung des Geistes gebunden ist, der Herr aber — cf. Apost. 10, 44 — auch ohne sie den Geist geben kann; so steht uns doch in keiner Weise zu, die Wirkung des Geistes auch auf das ungetaufte Christenkind für alle Fälle in Abrede stellen zu dürfen; ohne daß damit der muthwilligen Verzögerung der Taufe des Neugeborenen von Seiten der Eltern desselben das Wort geredet werden soll, da vielmehr dieselben dann die damnatio contemtus treffen müßte. Wir bleiben somit dabei stehen: Nur welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder, und darum selig. Denn selig ist nur, wer als Kind Gottes frei ist, frei sein aber können wir nur durch den Geist. Wie aber in dem seiner selbst noch nicht bewußten Kinde der Geist die Freiheit wirken könne und wann er sie wirke, das zu entscheiden steht uns nicht zu, wenn auch darin, daß ja in solchem Kinde eine actuelle Sünde und damit ausgesprochene Unfreiheit sich noch nicht finden kann, eine Licht gebende Andeutung zu liegen scheint: genug die Möglichkeit der Seligkeit ist auch für jene gegeben, und nur der Vorwitz möchte etwa die Art derselben noch näher ergründen wollen; ohne daß wir damit in die Thorheit derer verfallen möchten, welche, die Erbsünde unberücksichtigt lassend, die Nothwendigkeit der Seligkeit solcher Kinder, die noch nicht haben sündigen können, unbedingt behaupten, und darum natürlich auch die der Heidenkinder, also der Kinder überhaupt; von wo aus sie folgerecht — da ja in keiner Weise fest bestimmt werden kann, in welchem Momente der Kindheit die nichtselbstbewußte Unzurechnungsfähigkeit gewichen ist — dahin kommen, daß sie die Seligkeit mancher Heiden — also auch ohne Christum — lehren, womit sie dann einfach der Schrift geradezu ins Angesicht schlagen. —

B. Von dieser Seligkeit der Heiden sei jetzt kürzlich gehandelt. — Da treten uns freilich vorerst jene bekannten Stellen der Schrift entgegen, die mit Recht von einer Seligkeit nur durch Christum, als den allein frei machenden, wissen, wie Joh. 3, 16 ff.; 14, 6; Apost. 4, 12 u. a. und es scheint da für die Heiden durchaus keine Hoffnung zu sein. Augustin, dem die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster sind, hat auch nicht gezögert, diese Consequenz zu ziehen, und die Reformatoren haben ihm darin zugestimmt, wenn sie auch andrerseits das Universelle der Heilsverheißung des Evangeliums nicht übersehen haben wollten und deshalb (vergl. Apol.

pag. 264) die Heiligen des A. T. als gerechtfertigt anſehen durch das gläubige Vertrauen auf das verheißene zukünftige Opfer Chriſti, das durch die Bilder der levitiſchen Opfer angedeutet worden ſei; wie es auch (Apol. pag. 112) von Daniel heißt, er habe gewußt, daß die Vergebung der Sünden in Chriſto nicht nur den Israeliten ſondern auch allen Völkern verſprochen geweſen ſei, ſonſt hätte er ja dem Könige (Dan. 4, 24) nicht die Vergebung der Sünden verſprechen können; ja Luther ſpricht einmal in ſeinen Tiſchreden: „Cicero, ein weiſer Mann, wie auch Seneca; ich hoff, Gott wird ihnen gnädig ſein.“ Aber damit hat doch in keiner Weiſe, wir ſahen's eben, die alleinige Heilsvermittelung in Chriſto angetaſtet werden ſollen; und nur Zwingli, mit ſeiner Abneigung gegen die Erbſündelehre, hat gemeint, es ſtünde, bei der vortrefflichen Beſchaffenheit der menſchlichen Natur, dem nichts entgegen, daß Gott auch unter den Heiden eine Auswahl zur Seligkeit treffe, denn ſeine Wahl ſei frei. Das haben ſich denn die Neueren zu Nutze gemacht, und man kann bei ihnen wohl leſen, daß die Kirchenlehre mit ihrer großen Arroganz und Härte alles menſchliche Gefühl verläugne und die göttliche Gerechtigkeit auf das höchſte beleidige; daß die Menſchen aller Völker, welche Gott verehren und nach Rechtſchaffenheit ſtreben, Gott, welcher keine Rückſicht auf ihren hiſtoriſchen Glauben nehme, angenehm ſeien (hierbei beruft man ſich auf die Schrift und findet alſo wunderbar genug die Seligkeit der Heiden einfach in der Schrift gelehrt); und jenen Ausruf eines chriſtlichen Theologen, der ſich an einen Koranvers anſchließt, welcher von der gleichen Seligkeit aller Guten, ohne Rückſicht auf ihre Religion handelt, jenen Ausruf: „daß doch ſolch Gefühl der Menſchlichkeit die Syſteme aller Chriſten athmeten,“ haben wir ſchon oben erwähnt. Das iſt doch wohl geſunder Menſchenverſtand genug. Aber — die Schrift weiß nur von dem allen nichts. Wohl lehrt ſie, daß Gott bis zur Predigt von Chriſto die Zeit der Unwiſſenheit überſehen habe (Apoſt. 17, 30), aber darum gebiete er nun um ſo mehr allen Menſchen an allen Enden Buße zu thun, denn an einem Tage werde der ganze Erdkreis gerichtet werden durch den *Mann*, den er dazu verordnet und in deſſen Auferweckung er allen *den Glauben dargereicht* hat (Apoſt. 17, 31); wohl ſagt ſie, daß Jeder nach dem Maße der ihm anvertrauten Gaben werde gerichtet werden (Matth. 25, 21. 24 ff. Luc. 12, 38. 47 f.), aber die ohne das Geſetz geſündigt hätten, die würden auch ohne das Ge-

ſetz verloren werden; und die am Geſetze geſündigt, die würden auch durch das Geſetz verurtheilt werden (Röm. 2, 12); und das ſind eben — nach Pauli Grundgedanken — alle Menſchen vor Chriſto, alle Heiden und alle Juden: denn auch die Heiden könnten im Grunde ihre Unwiſſenheit nicht entſchuldigen, da ſich Gott ihnen offenbart habe in der Natur (Röm. 1, 20 u. Apoſt. 14, 17) und im Gewiſſen (Röm. 2, 14). — Wo iſt da — denn jene viel berufene Stelle Apoſt. 10, 35 brauche ich wohl nicht beſonders zu erörtern, da längſt bekannt iſt, daß das „Gott angenehm" der luther'ſchen Ueberſetzung nur ſo zu verſtehen iſt: von Gott auf- und angenommen, nämlich für den Glauben an Chriſtum, für das Reich Chriſti — wo iſt da, frage ich alſo, auch nur die geringſte Andeutung aufzuſpüren, daß Jemand ſelig werden könne ohne Chriſtum? Kann doch auch die Schrift nicht das Unbedeutendſte davon lehren, wenn ſie ſich nicht geradezu gänzlich vernichten will! —

Aber wenn das nun ſo iſt, ſpricht ſich dann nicht eine unbegreifliche Härte darin aus, daß die ohne Chriſtum verloren ſein ſollen, die nichts von Chriſto wiſſen konnten, weil ſie nichts von ihm gehört hatten? Nun, da klingt uns doch eben vornämlich aus der letzt angezogenen Schriftſtelle und mit mehr oder weniger Deutlichkeit auch aus den anderen die Wahrheit entgegen, welche der Erfahrung entſchieden entſpricht, daß auch ohne Chriſtum unter den Heiden immerhin ein Unterſchied zwiſchen Gottesfürchtigen und Gottloſen, zwiſchen Rechtſchaffenen und Nichtsnutzigen zu machen ſei, daß alſo auch in ihnen kraft des heiligen Geiſtes, der auch ohne Taufe im Menſchen wirken kann, wenigſtens eine Art von Freiheit ſich entfalten könne, welche zur Seligkeit vorbereite. Freilich gerichtsreif ſind jene Heiden noch nicht, denn ſie haben ſich in Bezug auf ihr Verhältniß zu Chriſto noch gar nicht entſcheiden können, und darum wird ſie der Herr ſo auch nicht richten; aber wenn 1 Pet. 3, 18—20 u. 4, 6 von einer Predigt Chriſti an die Todten im Hades weiß, durch welche auch diejenigen das Evangelium zum Glauben hören, welche auf der Erde nichts von ihm vernommen haben, ſo wird damit doch auch jene ſcheinbare Härte hinweggenommen; und wir dürfen in allewege feſt daran halten, daß — weil für jeden Menſchen — auch für die Heiden ſei es im, ſei es nach dem Tode eine Zeit kommen wird, wo ſie Chriſto zur Entſcheidung gegenüber geſtellt werden (1. Kor. 13, 12), um ſehnſüchtig ihn ergreifend und von ihm ergriffen

frei die Seligkeit zu gewinnen, oder von der Sünde gefangen und vor ihm zusammenschreckend in das Verderben hinabzusinken. Das ist uns die Seligkeit der Heiden. —

Wenn wir nun aber solch ein Entscheidungsmoment für die Heiden im Einzelnen und im Ganzen, als vocatio singulorum und gentium, glauben müssen, wie stellt sich dasselbe für die heraus, die zwar von Christo auf der Erde gelehrt worden sind, die aber nicht an ihn geglaubt haben? mit anderen Worten: giebt es einen terminus peremtorius für sie lediglich auf dieser Erde oder kann derselbe auch auf eine spätere Zeit verlegt werden? Bekanntlich ist im Anfange des 18. Jahrhunderts eine lis terministica mit ziemlicher Erbitterung zwischen Orthodoxen und Pietisten geführt worden; sie bezog sich aber lediglich auf den Bekehrungstermin während dieses Erdenlebens; denn während die Pietisten, Stellen wie Jer. 13, 23; Matth. 3, 10; Hebr. 6, 4 ff.; 2. Petr. 2, 20 ff. übermäßig und widersinnig pressend, eine späte Bekehrung geradezu für unmöglich erklärten, haben die altkirchlichen Dogmatiker, sich stützend auf jene Stellen, die von der Größe der Barmherzigkeit Gottes und Christi predigen, wie Jes. 65, 2; Luc. 23, 40 ff.; Röm. 5, 20 ff., und mit Recht behauptet, daß späte Buße zwar gefährlich sei, aber die Kraft des Geistes auch zuletzt noch wirksam an dem Herzen des zu bekehrenden Sünders sich erweisen könne. Erst in der neueren Zeit hört man zuweilen — indem dabei im gewissen Sinne angeknüpft wird an jene Lehre des Origenes und einiger seiner Zeitgenossen von einer Art von Fortbildungsschule in jener Welt (wir kommen noch einmal darauf zurück) und auch eine Erinnerung an das Purgatorium des Katholicismus nahe liegt — die Ansicht aussprechen, daß, da im Grunde nicht der Tod, sondern das Endgericht die letzte Entscheidung über Leben oder Tod bringe (Lange), die Möglichkeit der Buße gegeben sei, so lange es überhaupt noch eine Zeit gebe, da der christliche Begriff von der Bedeutung der Zeit der sei, daß sie eine Zeit der Prüfung und der Gnade sei (Martensen). —

Aber der Tod ist ja nach klaren Schriftworten der Sünde Sold, er trägt die Entscheidung für das Gericht schon in sich, denn wie der Baum fällt, so bleibt er liegen. Und wenn nach deutlichem Schriftsinne die schon erwähnte Hadespredigt nur für die Heiden gelten kann; wenn der Herr ganz unwegdeutbar Matth. 11, 20—24 von der Verwerfung seiner Gnade hier durch die Städte Chorazin,

Bethſaida und Kapernaum die Verwerfung dieſer ſelbſt am Tage des Gerichts abhängig macht; wenn 2. Kor. 6, 1 u. 2 ausdrücklich auf die jetzige Zeit als die angenehme Zeit und den Tag des Heils hinweiſt, und Hebr. 3, 7 u. 8 und 4, 7 nach Pſ. 95, 7 u. 8 die Sünder dringend gemahnt werden: Heute, ſo ihr ſeine Stimme höret, ſo verſtocket eure Herzen nicht: ſo kann doch jener terminus peremtorius nicht über den Tod hinaus verlegt werden; zumal wenn wir bedenken, daß, wenn die Freiheit des Menſchen eben eine menſchliche iſt und von der Freiheit die Seligkeit abhängig iſt, nothwendig dann eine völlige Entſcheidung über die Seligkeit ſtatt finden muß, wenn die menſchliche Freiheit oder Unfreiheit zur endlichen Entſcheidung vor ſich ſelbſt hingeſtellt wird, was eben im Tode geſchieht, weil mit demſelben die eigentlich menſchliche Exiſtenz d. h. die nach Seele und Leib zu Ende geht. Wir müſſen darum jene neuere Meinung nur als eine, freilich nicht gerechtfertigte, Milderung jener erſchütternden Lehre von der Ewigkeit der Höllenſtrafen anſehen, welcher gegenüber man nicht mit ſo Manchen eine Wiederbringung aller Dinge hat lehren wollen. —

Doch müſſen wir davon zum Schluſſe nun noch etwas eingehender handeln, und zwar ſo, daß wir wieder zuerſt das Bibliſche und dann das Dogmengeſchichtliche*) beregter Frage zu entwickeln ſuchen. Da begegnen uns nun vorerſt Schriftſtellen, welche die abſolute Ewigkeit der Höllenſtrafen unwiderleglich ausſagen, wie das Schlußwort des Propheten Jeſaias (66, 24); Matth. 3, 12; 12, 32; 26, 24; Marc. 9, 43 ff.; Joh. 3, 36; 2. Theſſ. 1, 9; Offenb. 14, 11; 20, 10; und wenn man auch gern, um dieſe unbequeme Ewigkeit zu beſeitigen, geltend gemacht hat, das „Ewig" (αἰώνιον) der Schrift, als ewiges Feuer, ewige Strafe, ewiges Verderben, ewiges Gericht, könne nur eine lange Zeitdauer bezeichnen, wie ja in der That in einzelnen wenigen Stellen jenes Wort dieſen Sinn hat, ſo kann doch das unlöſchbare Feuer und der nicht ſterbende Wurm bei Marcus, und die von Ewigkeit zu Ewigkeit dauernde Qual bei St. Johannes nur die abſolute Ewigkeit jener Strafen bedeuten; und Auguſtin hat auch ſchon geltend gemacht, daß ja dann auch, wenn die ewige Strafe der Verdammten als eine

*) Die außer dem Chriſtenthume ſtehende Philoſophie weiß nichts von dieſer Frage, und die chriſtlich denkende ſchließt ſich der Geſchichte des Dogma an.

nur temporäre gefaßt wird, auch die ewige Seligkeit des Himmels nur als eine temporäre gelten dürfe. Da hilft also kein Deuteln und Drehen; die Ewigkeit der Höllenstrafen ist in der Schrift klar und deutlich verbürgt. Aber nun finden sich allerdings auch Stellen, die da reden von einer Wiedergeburt, *παλιγγενεσία*, Matth. 19, 28; von einer Wiederherstellung, *ἀποκατάστασις*, Apost. 3, 21; die da aussagen, daß in Christo Alle werden lebendig gemacht werden, wie sie in Adam Alle sterben, 1. Kor. 15, 22; daß als letzter Feind auch der Tod aufgehoben werden solle, 1. Kor. 15, 26; daß zuletzt Gott sein werde alles in allem, 1. Kor. 15, 28; und daß alle Dinge unter Einem Haupte zusammengefaßt werden sollen, in Christo, Eph. 1, 10; und die Einen weisen mit Triumph auf diese Stellen hin, die Anderen gedenken ihrer mit einer gewissen Verzagtheit, die in ihnen einen unlösbaren Widerspruch mit den oben angezogenen von der Ewigkeit der Höllenstrafen sieht. Doch sehen wir näher zu, so fängt beides an zu schwinden, denn die *παλιγγενεσία* des Matthäus bezeichnet freilich die Wiederlebendigmachung aller Dinge, aber doch nicht so, daß damit aller lebendig Gewordenen ewig seliges Leben ausgesagt wäre, sondern nur das, daß sie auferstehen, um eben erst über Leben und Tod entscheiden zu lassen, oder wie es dort ausdrücklich heißt, gerichtet zu werden. Die *ἀποκατάστασις* nicht *τῶν πάντων* sondern nur *πάντων* der Apostelgeschichte ist ja gewiß kein Vollbringen, wie Etliche gemeint haben, sondern in Wahrheit ein Wiederherstellen, aber doch nach dem betreffenden Schriftworte nur ein Wiederherstellen dessen, „was Gott geredet hat durch den Mund aller seiner heiligen Propheten", und diese wissen ja gerade nur von einer Ewigkeit der Höllenstrafen (s. o.); der nachfolgende 23. Vers sagt ausdrücklich, daß welche Seele den von Mose verkündigten und ihm gleichartigen Propheten nicht hören werde, die solle vertilgt werden aus dem Volke; und jene Wiederherstellung bezieht sich nach V. 25 lediglich auf das Empfangen des dem Abraham verheißenen durch seinen Samen allen Völkern auf Erden vermittelten Segens. 1. Kor. 15, 22 kann das Lebendiggemachtwerden in Christo nach V. 21 nur die Auferstehung der Todten überhaupt bedeuten, und zwar so, daß sie auferstehen, weil Christus auferstanden ist, worauf dann erst das Ende (V. 24) folgt d. h. nach dem Zusammenhange gerade das Gericht, in welchem alle Herrschaften, Obrigkeiten und Gewalten aufgehoben werden, und als letzter Feind endlich auch der Tod, als

in welchem der Satan von Anfang sein festestes Bollwerk gehabt hat, dahin sinkt, so daß nun gerade die Ewigkeit, sei es zum Guten, sei es zum Bösen, in ihr volles Recht eingesetzt wird. Es findet sich also auch hier kein Widerspruch mit den Stellen, welche eine Ewigkeit der Höllenstrafen lehren, und nimmermehr wird Jemand behaupten wollen, daß diejenigen in Christo zum Leben lebendig gemacht werden würden, die dem Tode sich dahingebend nichts vom Leben in Christo haben wissen wollen. Und wenn endlich alle Dinge unter Einem Haupte zusammengefaßt werden sollen in Christo, und Gott zuletzt alles in allem sein soll (1. Kor. 15, 28 u. Eph. 1, 10), so kann damit (wenn wir an jene anderen pauliniſchen Stellen denken, die von einem zukünftigen Zorne, 1. Theſſ. 1. 10, u. 2, 16; Röm. 2, 5; von dem ſchnellen Verderben, das kommen werde am Tage des Herrn, 1. Theſſ. 5, 3; von dem Gerichte über die Ungehorſamen zur ewigen Pein und zum ewigen Verderben, 2. Theſſ. 1, 8 u. 9; von der Verdammniß der Widerſacher, Phil. 1, 28 handeln) doch nimmermehr die Aufhebung aller Verdammniß und die Herwiederbringung der Verlorenen, als Seliggewordener, auch zu Gott und Chriſto ausgeſagt ſein, ſondern nur das, daß nun aller Widerſtand dem allmächtigen, nun ſich vollkommen offenbarenden Herrn gegenüber völlig und für immer gebrochen iſt. Nur das Böſe an ſich iſt nicht mehr da, die Böſen aber exiſtiren noch, doch nur als die ohnmächtigen Verlorenen, als die, in denen Gott auch eben nur als der Richtende iſt und ſich offenbart. Und wenn freilich in ſolchen von der Lebensquelle geriſſenen Weſen kein eigentliches Leben mehr möglich iſt, ſo entſpricht ſolche halbe (ich möchte faſt ſagen Schatten-) Exiſtenz um ſo mehr Jener Weſen und läßt uns deren Gegenſatz zu der Fülle Gottes, die durch jenen Mangel theilweiſe entleert zu ſein ſcheint, um ſo geringer erſcheinen. (Davon jedoch noch einmal am Ende.) Ein Widerſpruch iſt uns alſo in der Schrift auch hierin nicht enthalten, die Ewigkeit der Höllenſtrafen ſteht; und wir haben uns nun im Weiteren zur geſchichtlichen Entwickelung unſeres Problems zu wenden, in welcher uns immer wieder die Schwächlichkeit menſchlichen Weſens entgegentritt, die ſich geſcheut hat mit dem Ernſte Gottes dem Sünder gegenüber wahrhaft Ernſt zu machen. —

Nach dem Vorgange des Clemens Alexandrinus deſſen Aeußerung: ὁ δὲ διάβολος, αὐτεξούσιος ὤν, καὶ μετανοῆσαι οἷός τε ἦν καὶ κλέψαι κ. τ. λ. freilich zweifelhaft läßt, ob dieſe Fähigkeit

zur Buße für den Teufel eine bereits vergangene oder noch bestehende sei, hatte Origenes gewagt, es auszusprechen, daß nichts unheilbar sei für seinen Schöpfer, auch der Satan nicht, und demgemäß sei es ja möglich, daß einmal auch die unter seiner Herrschaft stehenden Dämonen in den zukünftigen Zeiten zum Guten gewendet würden, weil in ihnen immerhin die Fähigkeit des freien Willens enthalten sei; und zum andren auch die Bösen der Erde durch verschiedene Stufen und Klassen immer höher empor gezogen würden zu Gott, der ja alles in allem sein solle, so daß das Ende zum Anfange wieder hergestellt, der Ausgang der Dinge mit dem Beginne derselben sich zusammenschließe. Freilich trägt er diese Lehre mit großer Furcht und Vorsicht vor und will sie durchaus nicht als fest und sicher hinstellen, ja er gesteht, daß sie den noch Ungebesserten gar leicht gefährlich werden könne; aber sie enthält doch seine eigentliche Herzensmeinung. Und wenn nach ihm Didymus von Alexandrien, die beiden Gregore von Nyssa und Nazianz, Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsueste von einer gradweisen Fortbildung der Verstorbenen handeln, tauchen auch bei ihnen mannigfache Erinnerungen an die Wiederbringung aller Dinge, auch der in ihren Sünden gestorbenen Menschen auf. Ja sogar Augustin hält zwar in aller Strenge an der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen fest, aber er nimmt doch nicht nur verschiedene Stufen der Verdammniß an, wobei er besonders betont: iudicium sine misericordia fiet illi, qui non fecit misericordiam, sondern er giebt auch zu, daß die Strafe der Verdammten in gewissen Zeiträumen in etwas gemildert werden könne (aliquatenus mitigari). Und Hieronymus spricht endlich die heillose Ansicht aus, daß die verdammten Christen eine leichtere Strafe finden würden als die vom Evangelium nicht berührten Nichtchristen. — Andere, wie Justin und Arnobius, erwarten, da die Seele nicht ungeboren, also auch nicht nothwendig unsterblich sei, für die Seele des Verdammten eine wenn auch nicht plötzliche Vernichtung, so doch allmähliche Verzehrung durch das wilde Feuer der göttlichen Strafe. —

Aber im Ganzen galt doch die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen als Lehre der Kirche immer mehr, und von der Widerbringung aller Dinge wußte man nach dem Falle des Origenismus in der Kirche nichts mehr zu discutiren. —

Im Mittelalter hat dann Scotus Erigena auf der einen Seite zwar die Ewigkeit der Höllenstrafen nicht läugnen wollen, auf der

anderen aber doch auch, da ja der Herr Jesus wohl nicht blos einen gewissen Theil, sondern die ganze menschliche Natur empfangen und gerettet habe, für möglich gehalten, daß die göttliche Güte die Bosheit, das ewige Leben den Tod, die Seligkeit die Verdammniß verzehren, auffaugen werde; und darauf sich stützend sollen unter den mystischen Secten jener Zeit namentlich die Begharden die Hölle gänzlich geläugnet und die Seligkeit auch der Nichtchristen gelehrt haben. Dem gegenüber hielt die Kirche streng an den unendlich dauernden Höllenstrafen fest, nur daß die Einen (Duns Scotus) eine allmählige Relaxation der Strafen zugeben, während die Anderen (Thomas Aquinas) für Gute und Böse ein nach dem Tage des Gerichts unveränderlich gleich bleibendes Maß von Seligkeit oder Verdammniß lehrten. Und ohne daß die Lehre vom Fegfeuer daran etwas änderte, hat die Mystik vielmehr mit brennenden Farben das Unendliche der hölliſchen Pein geschildert; wie wenn Heinrich Suso in seinem Büchlein von der Weisheit, da wo er vom immerwährenden Weh der Hölle handelt, also schreibt: „Ach Jammer und Noth, es muß doch immer währen. O Immer und Immer, was bist du? O Ende ohn' alles Ende! O Sterben ob allem Sterben, alle Stunde sterben und doch nimmer ersterben mögen! O Vater und Mutter und alles Lieb mit einander! Gott gnade euch immer und immer; denn wir sehen euch zu keinem Lieb nimmermehr; wir müssen doch immer von euch geschieden sein! O Scheiden, o immerwährendes Scheiden, wie thust du so weh! O Händeringen, o Griesgramen, Seufzen und Weinen, o immer Heulen und Rufen, und doch nimmer erhört werden! . . . Wir begehrten (sagen die Verdammten) nichts anderes, denn wäre ein Mühlstein so breit als alles Erdreich, und um sich groß, daß er den Himmel allenthalben berührte, und käme ein kleines Vöglein je über hunderttausend Jahre und bisse ab dem Stein so groß, als der zehnte Theil ist eines Hirsekörnleins, und aber über hunderttausend Jahre so viel, also daß es in zehnhunderttausend Jahren so viel ab dem Stein klaubte, als groß ein Hirskörnlein ist: wir Armen begehrten nichts anderes, denn, so des Steines ein Ende wäre, daß auch dann unsere Marter ein Ende hätte; und das mag nicht sein!" Und ebenso hat die Poesie jener Zeit in ihrem gewaltigsten Vertreter, Dante Alighieri, so recht im Gegensatze zu unserer schwächlichen, fadenscheinigen Nüchternheit, die — wir werden nachher noch davon hören — mit dem Lichtstümpfchen ihres phosphorescirenden Verstan-

des alle Winkel des Universums meint ausleuchten zu können, nicht nur die Ewigkeit der Höllenstrafen, sondern auch die anfängliche Erschaffung der Hölle selbst gesungen, wenn Dante den dritten Gesang seines Inferno also beginnt:

„Ich führe dich zur Stadt der Qualerkornen,
„Ich führe dich zum unbegrenzten Leid,
„Ich führe dich zum Volke der Verlornen!
„Mich schuf mein Meister aus Gerechtigkeit.
„Die erste Liebe wirkte, mich zu gründen,
„Die höchste Weisheit und Allmächtigkeit,
„Vor mir war nichts Erschaffenes zu finden,
„Als Ewiges, und ewig daur auch ich.
„Laßt, die ihr eingeht, jede Hoffnung schwinden.
„Die Inschrift zeigt in dunklen Farbe sich
„Vor meinen Blicken über einer Pforte" ꝛc.

In der evangelischen Kirchenlehre hat man, einfach an den Schriftworten fest haltend, gelehrt: (Conf. Aug. art. XVII.) **Damnant Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse**; und die altprotestantischen Dogmatiker sind wiederum dem einfach zugefallen; und erst dem Rationalismus war es vorbehalten, in seiner Weise — wir deuteten schon darauf hin — sichtend und lichtend aufzutreten. Wohl hat auch der gläubige Jung-Stilling, getrieben von seinem lieberfüllten Herzen und schwärmend für die Wiederbringung aller Dinge, ein Ende der Höllenstrafen behaupten wollen, aber wenn wir bei ihm das volle, wenn auch irrende Herz gelten lassen, was entschuldigt die, die nichts vom Gemüthe wissen wollen und der Ratio allein alles Recht vindiciren? Hören wir was ihre Klugheit geltend gemacht hat, um die göttliche Weisheit zu discreditiren.

Da sprechen sie, es sei ungerecht von Gott, endliche, zeitliche Sünde mit unendlicher, ewiger Strafe zu belegen; Zweck der Strafe müsse, gemäß der göttlichen Heiligkeit, lediglich Besserung des Gestraften sein, dieser Zweck werde aber bei der Ewigkeit der Höllenstrafen nicht beabsichtigt u. a; ja auch Schleiermacher hat gemeint, es bleibe ein unauflöslicher Mißklang zurück, wenn wir uns einen Theil des menschlichen Geschlechtes von der Gemeinschaft der Erlösung gänzlich ausgeschlossen denken müßten, und dieser Mißklang töne auch störend in die Seligkeit der Erlösten hinein; und Martensen sieht in der ewigen Verdammniß ein Hinderniß für die völlige Verwirklichung des Reiches Gottes, und in dem Willen des Bösen

in der Schöpfung, der Gott ewig widersteht, eine Schranke, die von der göttlichen Liebe, nach welcher sich alle Kniee freiwillig beugen sollen, nicht überwunden werden kann; muß sich aber trotzdem wieder von Schenkel tadeln lassen, daß er es überhaupt gewagt hat, die letzte Zukunft des Herrn als eine absolut abschließende zu bezeichnen (ex inferno nulla redemptio), „so daß nach derselben von Geschichte und geschichtlichem Fortschritte keine Rede mehr sein könne, sondern nur noch von einem Leben und Dasein in bewegungs- und geschichtsloser Ewigkeit; während doch so viel aus den Andeutungen der Schrift unstreitig sich entnehmen lasse, daß mit dem Abschlusse des diesseitigen Weltlaufes auch nur die diesseitige, nicht aber die jenseitige Geschichte der Menschheit, und noch weniger die unendliche des Weltalls geschlossen sei, innerhalb welcher in größeren oder kleineren Zeiträumen die Wiederbringung der gottentfremdeten Individuen stattfinden werde.“*) Man will also im besten Falle nichts von einer absoluten Ewigkeit der Höllenstrafen wissen, sondern immer nur etwas von einer hypothetischen, in wiefern diejenigen in Ewigkeit zu strafen sind, die in Ewigkeit sündigen, und von einer relativen, inwiefern diejenigen, die später sich bekehren und selig werden, den früher Geretteten der Zeit und dem Grade nach immer nachstehen würden — und lehrt so im Grunde keine, denn ein Zustand, der immer noch aufhebbar ist, ist kein ewiger. —

Gehen wir nun an die Widerlegung dieser Einwände heran, so drängt sich uns vorerst die Thatsache auf, daß man fast durchgängig den Begriff der Ewigkeit mit dem einer unendlichen Zeitdauer verwechselt hat. Wenn nun aber das Wesen der Ewigkeit darin besteht, ja bestehen muß — ungleich einer immerhin unendlichen Zeitdauer, die doch nur ein wenn auch unabsehbares Nacheinander der Dinge ist — alles Nacheinander überhaupt auszuschließen und, nichts von Vergangenheit und Zukunft wissend, alles in beständiger, sich wechsellos gleichbleibender Gegenwart zu umfassen — wie ja Offenb. 10, 6 der Engel des Herrn ausdrücklich schwört, daß in der Ewigkeit keine Zeit mehr sein soll —: so ist damit allen jenen Behauptungen die Spitze abgebrochen; und es handelt sich einfach darum, daß man fragt: giebt es eine Ewigkeit oder giebt es keine? Und wenn nun der Christ keinen Augenblick zweifelhaft über das

*) Das sind doch in Wahrheit entschiedene Fortschrittsgedanken.

sein kann, was er hierauf zu antworten hat; ja wenn auch eine theistische Philosophie, die überhaupt noch etwas Ewiges im Menschen gelten läßt, sich dem Christenthume conform für eine Ewigkeit aussprechen muß*): so haben wir nur noch im Einzelnen jene Einwände kurz zu prüfen, um ihre Unzureichenheit um so eher nachzuweisen, nachdem ihnen ihre Hauptkraft ohnehin genommen ist.

Da soll es also vorerst von Gott ungerecht sein, zeitliche Sünde mit ewiger Strafe zu belegen; aber wenn die Sünde, weil am und vom geistlichen, ewigen Theile des Menschen geschehend, im Grunde keine zeitliche, sondern eine ewige That ist, und auf der einen Seite der, welcher nicht glaubet an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes, hier schon gerichtet ist (Joh. 3, 18), während auf der andern der Gläubige hier schon das ewige Leben hat (Joh. 5, 24; vergl. auch 10, 11 u. 20, 31)**): so ist von solch einer Incongruenz zwischen dem diesseitigen und dem jenseitigen Wesen nichts zu erkennen, und es muß das Hervorheben derselben um so mehr auffallen, als man ja von jener Seite am liebsten gerade eine Differenz zwischen Diesseit und Jenseit gar nicht mehr erkennen, beide in einander zerfließen lassen möchte. — Wenn man dann weiter gesagt hat, der Zweck der Strafe dürfe nur, gemäß göttlicher Heiligkeit, der der Besserung sein, dieser werde aber bei einer ewig dauernden Strafe nicht intendirt: so hätte man doch, wie nachher Martensen gethan hat, die Liebe als die Eigenschaft vor allem anführen sollen, welche lediglich jenen Strafzweck der Besserung habe, da Gott nach seiner Heiligkeit im Sünder doch lediglich den Uebertreter seines Gesetzes, also den um seiner Sünde, nicht um seiner Besserung willen zu strafenden sehen muß; und es tritt uns aus jener Meinung überhaupt die Schwächlichkeit unserer Zeit entgegen,

*) Eine andere kann nichts von ihr wissen, bedarf darum hier auch keiner besonderen Berücksichtigung.

**) Vergl. Fichte, Anweisung zum seligen Leben: „Ganz gewiß zwar liegt die Seligkeit auch jenseits des Grabes für Denjenigen, für welchen sie schon diesseits desselben begonnen hat, und in keiner anderen Weise und Art, als sie diesseits in jedem Augenblicke beginnen kann. Durch das bloße Sichbegrabenlassen kommt man nicht in die Seligkeit, und sie werden im künftigen Leben und in der unendlichen Reihe aller künftigen Leben die Seligkeit eben so vergebens suchen, als sie dieselbe in dem gegenwärtigen Leben vergebens gesucht haben, wenn sie dieselbe in etwas Anderem suchen, als in dem, was sie schon hier so nahe umgiebt, daß es denselben in der ganzen Unendlichkeit nie näher gebracht werden kann, in dem Ewigen."

die ſich zu keiner kräftigen Strafart (man denke nur an den Streit über die Todesſtrafe) mehr aufraffen kann und mag, weil man vorgiebt, es könne dadurch der Beſſerungszweck beeinträchtigt werden. Freilich züchtigt der Herr hier den Sünder vor allem um ſeiner Beſſerung willen; aber wenn jede Geduld, will ſie nicht zur reinen Ohnmacht werden, ſchon begriffsmäßig einmal ein Ende haben muß, ſo berechtigt uns ja nichts, dem Herrgott eine ſolche nie endende Geduld als ſeinem Weſen allein entſprechend zuzuſchreiben, da er ſelbſt einen Tag geſetzt hat, an welchem einmal alles zum Abſchluſſe kommen ſoll, und nach welchem, als dem jüngſten Tage, die Ewigkeit beginnend einen Wechſel und Wandel fürderhin unmöglich macht. Gott iſt ewig; die Menſchen ſollen's auch ſein; wollen ſie's nicht zum Guten, nun ſo müſſen ſie's ſein zum Böſen; das iſt einfach logiſche Conſequenz; und ebenſo das, daß, wenn das Weſen der Ewigkeit eben das iſt, keine Zeit mehr in ihrem Schooße zu tragen, natürlich auch dann keine Zeit mehr iſt, umzukehren und das Böſe zum Guten zu wenden, ſei es von Seiten der Menſchen, ſei es von Seiten Gottes. Das iſt, ſagte ich, einfache logiſche Conſequenz, aber nicht jene iſt es, die, eben Ewigkeit mit unendlicher Zeitdauer verwechſelnd, claſſenweiſe, recht ſchülerhaft in jener dann nur mit Unrecht ſogenannten Ewigkeit nicht nur die Guten immer weiter aufrücken, ſondern auch die Böſen, die bislang die unterſten Plätze einnahmen, alſo im Grunde nur die weniger Guten waren, nach und nach emporkommen läßt. Damit wird der Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe zu einem nur graduellen abgeſchwächt, und eine Entwickelungsreihe in Anſatz gebracht, die in ihren einzelnen Poſten ſowohl, als in ihrer Geſammtausdehnung erſt recht allem menſchlichen Denken geradezu Hohn ſpricht; und Gott der Herr wird damit zum geängſteten Zuchtmeiſter degradirt, den ſeine unbändig-loſen, nur mühſam zu bewältigenden Zöglinge nimmer zum Bewußtſein ſeines ewigen Weſens kommen laſſen;*) ohne daß, das ſei hier alsbald an-

*) Der hierher gehörigen und oben, S. 228, angezogenen Schenkelſchen Meinung von der unendlichen Geſchichte des Weltalls liegt zugleich der in unſerer Zeit mehrfach ausgeſprochene Triumph zu Grunde, daß mit der Vernichtung des Ptolomäiſchen Weltſyſtems durch das Copernicaniſche der Schrift überhaupt aller feſter Boden für einen großen Theil ihrer dogmatiſchen Axiome (wie z. B. auch für das von der Erlöſung) entzogen worden ſei, ohne daß man bedenkt, daß man in keiner Weiſe berechtigt iſt, die für die Erde nun einmal als allein gültig anerkannten Arten des Erkennens und Denkens, die der Induction und

gefügt, mit der Verwerfung jenes Aufrückens auch jegliche Entfaltung*) des Wesens der Seligen geläugnet werden soll, die ihnen im Anschauen Gottes geschenkt sein wird, da ihr seliges Wesen in dem seinigen sich in immer neuen Strahlen brechen wird; sonst wäre ja Ewigkeit gleich bewegungsloser Ruhe, da sie doch vielmehr, weil in Gott dem wahrhaft Lebendigen begründet, erst recht das volle, wahre, ganze, aber darum auch unveränderliche, beständige Leben ist. — Hat dann Schleiermacher einen Mißklang heraushören wollen, wenn ein Theil des Menschengeschlechts von der Erlösung ausgeschlossen werde, welcher Mißklang dann auch störend in die Harmonieen der Seligen hineinschalle, und Martensen in der ewigen Verdammniß eine Schranke sehen wollen für die völlige Verwirklichung des Reiches Gottes, und in dem Gott ewig widerstehenden Willen des Bösen eine Schranke der göttlichen Liebe: so liegt beiden Ausführungen der Gedanke zu Grunde, daß durch solch' einen ewig bestehenden Gegensatz wider Gott ein Dualismus hereingebracht werde, der jenes bekannte: „Gott alles in allem" nicht zur Wahrheit werden lasse. Aber wenn die Freiheit eben als Freiheit d. h. als selbst gewolltes Entscheiden für das weil wahrhaft Menschliche, also auch Göttliche erscheinen soll, so muß vorerst wenigstens die Möglichkeit jenes Dualismus zugegeben werden, denn sonst wird der ganze Entwickelungsgang des Menschengeschlechts nur zum magischen Vorgange, der die Freiheit erst recht aufhebt; ohne daß damit gesagt sein soll, daß jener Dualismus ein gleichberechtigter für seine Gegensätze sein werde, denn wir sagten's oben schon, Gott ist trotzdem alles in allem, auch in den Verlorenen, freilich nicht als der Beseligende, weil sie sich nicht von ihm beseligen lassen wollten, aber doch als der Richtende. Herr ist auch hier sein Name, da die Macht des Bösen, das Böse als Princip, die Sünde als *solche* — weil Gott nicht in der Sünde sein

---

der Analogie, auch auf Gebiete anzuwenden, die sich eben dem Erkennen durch Induction und Analogie gänzlich entziehen. Man will, nur von dem Sinnlichen ausgehend, überall lediglich die *Thatsachen* reden lassen, an das Uebersinnliche aber glaubt man, seine Thatsächlichkeit von vornherein nur problematisch fassend, ohne Weiteres mit auf dem sinnlichen Gebiete gewonnenen *Theorieen* herangehen zu können.

*) Ich sage ausdrücklich *Entfaltung*, um jeden Irrthum abzuweisen, als widerspräche ich mir selbst darin, daß ich einen Wechsel in die Ewigkeit hineinbrächte; da ich in Entfaltung nur das Herausbrechen dessen sehe, was schon da ist, was aber bald so, bald so zum Vorschein kommt, was also gleich ist Bewegung.

kann — aufgehört hat, während die Sünder, die Bösen freilich, deren Existenz als eine persönlich-angelegte, wenn auch nun um des Bösen willen nicht mehr vollpersönliche,*) immerhin eine ewige sein muß, als ausgebrannte Schlacken des Satansreiches zurückbleiben. Ob so eine Dissonanz in die Consonanzen des seligen Lebens und Gottes selbst hineinklinge und hineinklingen werde, das zu entscheiden geht über unsern Erdengesichtskreis hinaus, und Schleiermacher's hierauf bezügliche Bemerkung muß uns um so mehr verwundern, da er sich doch im Ganzen sehr vorsichtig über das Jenseit ausspricht; und wenn die Erlösung in der That für das ganze Menschengeschlecht bestimmt war, so ist sie es doch immer nur für die, die sich (s. o.) durch Christum erlösen lassen; die, welche die Erlösung zurückweisen, standen hier schon dualistisch dem ewigen Gotte gegenüber. Räumen wir nun aber diesen Dualismus für dieses Erdenleben ein und müssen wir ihn einräumen, weil wir sonst das Böse lediglich zum Scheine machen würden, so würde das, von Jener Standpunkte aus, ebenso das Wesen Gottes verläugnen heißen, denn ewig ist Gott jetzt wie dann, und was jetzt seine Existenz nicht verletzt, verletzt sie auch nachher nicht. — Damit haben wir nun auch zugleich die Zweifel Martensen's zurückgewiesen, denn das Reich Gottes ist dann, auch bei der ewigen Dauer der Verlorenen, doch zur vollen Verwirklichung als das herrschende gekommen, und Gottes Liebe als eine heilige kann dann auch in Jener Existenz keine Schranke ihres Wesens sehen. Zumal wenn wir nun das noch bedenken, was wir schon oben angedeutet haben, daß die Existenz jener Verlorenen immerhin nur noch als eine Schattenexistenz anzusehen ist.

Man hat da zuweilen — Arnobius (s. o.), nach dem Vorgange der Valentinianer, in der ersten Zeit der christlichen Kirche, dann Etliche der Socinianer, jetzt Rothe u. A. — um jenen Dualismus zu beseitigen, eine völlige Vertilgung der Gottlosen lehren wollen,**) und Zezschwitz gesteht in seiner Apologie zu, wie es wohl begreiflich sei, daß ernste Forscher der biblischen Wahrheit auch zu diesem Gedanken einer endlichen Vernichtung der Gottlosen kommen könnten: aber wenn schon Schleiermacher dagegen geltend macht, daß so die Erlösung erst die Ursache der Unsterblichkeit werde, während doch, setzen

*) Siehe weiter unten.

**) Göthe will auch ein ewiges Leben nur für die Bevorzugten des Menschengeschlechts gelten lassen.

wir hinzu, in dem unsterblichen, ewigen Wesen des Menschen umgekehrt die Möglichkeit der Erlösung gegeben ist, und jene Unsterblichkeit ihm schon an und für sich als persönlichem Wesen eignen muß; so hat Zezschwitz in Bezug darauf geäußert: „Persönliches Leben kann nicht vernichtet werden;“ und auf die Erkenntniß des Jenseit im Jenseit selbst hinweisend setzt er hinzu: „da werden wir vielleicht verstehen, daß die, in welchen die Ewigkeit nicht als Leben ist, deren Fortbestehen ewiger Tod heißt, da sein und für die Ewigkeit doch auch nicht da sein können, weil die Zeitlichkeit in ihnen verewigte Existenz hat.“ Und das führt uns nun zu dem zurück, was wir bereits als Schattenexistenz angedeutet haben. —

Das wahre, eigentliche Personwesen ist ein ewiges, weil göttliches. Nun ist aber dieser göttliche Theil, der in der Freiheit hätte bewahrt werden sollen, durch die Unfreiheit unter die Sünde versteckt worden, unter der Sünde zuletzt — da wo es galt sich endgültig zu entscheiden — verloren gegangen; folglich hat im strengen Sinne jene Personexistenz aufgehört. Aber ganz kann sich dieselbe doch nicht verläugnen, es muß damit der ehemaligen menschlichen Existenz doch ein für immer bleibendes Gepräge aufgedrückt sein, und so wird, wenn auch das göttliche Wesen der Freiheit selbst in dem Verlorenen verloren ist, doch die Erinnerung daran, freilich als eine quälende, noch in ihm vorhanden sein müssen, in dem Bewußtsein, daß er, der Verlorene, auch eine Person hätte sein sollen, aber durch seine Verstockung diese wahre Personexistenz von sich gewiesen hat.*) Leben ist also auch in ihm, aber, wie schon in dem Sünder auf der Erde kein volles, ganzes, so auch dort; wir möchten sagen: nur ein vegetatives. Und wir begreifen von hier aus auch wiederum, wie nimmermehr in der Ewigkeit eine Fortbildung der Bösen zu Guten geschehen kann, nachdem einmal mit dem Ende der menschlichen Existenz Freiheit oder Unfreiheit für immer gegeben worden sein muß.

Damit verwerfen wir, mit den symbolischen Büchern, zugleich auch jenen Zwischenzustand, der zwischen Tod und Endgericht eintretend, vor dem letzteren immerhin noch eine Umkehr möglich macht, und Martensen hat besonders betont, daß, so lange es noch Zeit gebe, auch noch eine Bekehrung möglich sein müsse. Aber verharren wir doch einfach bei dem, was wir bereits gewonnen haben. Die

*) Es ist, wie wir oben sagten, das Göttliche nur noch als das Richtende in dem Verlorenen.

Freiheit des Menſchen iſt eine menſchliche; ſie hört aber, weil der Tod das aus Leib und Geiſt geeinigte Menſchenweſen trennt, als menſchliche im Tode auf, folglich fällt die letzte Entſcheidung über Freiheit und Unfreiheit, und alſo über Leben und Sterben, auch dorthin, und das umſomehr, als, wir ſahen's vorhin, im Grunde Leben und Tod ſchon hier beginnt. Da giebt es alſo ſpäter keine Möglichkeit der Umkehr, nur die des ſich Fortbildens im Guten, des ſich tiefer Verſenkens in die Qual des Böſen, bis das Endgericht auch da abſchließend eintritt. Dort im Tode, in jenem Momente, von dem Fürſt Pückler ſchreibt:*) „Man kann überhaupt wohl annehmen, daß der wirkliche Tod da noch nicht eintritt, wo für die Umſtehenden das Leben vorüber zu ſein ſcheint; ſondern wohl noch ein kurzer Act des Schlafwachens vorausgeht, der vielleicht den Sterbenden ſeltſame, nie geahnte Geheimniſſe entſchleiert;" in jener, wie Zezſchwitz ſo trefflich ſagt, erſten Kammer, welche die Ueberſchrift trägt: „Losgelöſt und abgeſchnitten von der Welt" — da findet die Entſcheidung ſtatt; da, wenn die andere Kammer ſich aufthut mit der Inſchrift: „auf ſich geſtellt iſt die Seele," und die dritte, die da heißt: „gegenüber geſtellt der Ewigkeit und Gotte dem Richter:"**) da ſtehen wir auf der Brücke, die Dieſſeit und Jenſeit verbindet; und die von dem Gläubigen in Chriſto überſchritten wird, von der der Ungläubige hinabſtürzt in das Verderben: in jenem Momente, der wohl mehr als ein Moment iſt, der aber ſchon der irdiſchen Zeitberechnung ſich zu entziehen anfängt; und das Weltgericht iſt nur die Offenbarung deſſen, was ſchon längſt entſchieden war. —

Iſt das zu hart? Verbergen wir es uns nicht: die Lehre von der endlichen Errettung auch der Gottloſen ſchwächt nur den Ernſt der Sünde ab, ohne irgend einen wahrhaften Gewinn zu bringen; und Ammon ſchon hat es warnend ausgeſprochen:***) „Qui in vitas hominum, tanquam in speculum, introspexerit, is videbit etiam, iracundos eo dementiae pervenire posse, ut furori resistere nequeant; voluptuosos, ut libidines compescere nolint; sanguinolentos, ut humani sanguinis sitim explere neque possint, neque volint. Erinnyes autem auisnam dignas esse putet divinae beatitatis con-

*) Zezſchwitz S. 404.

**) Vergl. hierzu die tiefergreifenden Ausführungen bei Zezſchwitz S. 407 ff.

***) Summa, edit. IV, pag. 394.

sortio (2 Cor. 6, 15)." — Dürfen wir immer noch auch für die Bösen auf ein gutes endliches Ende hoffen?

Und wenn Hase nun noch im Dienste der Freiheit selbst ausruft:*) „In der Ewigkeit der Höllenstrafen liegt die kräftige Anerkennung der unbedingten Verwerflichkeit des Bösen und der Einheit des diesseitigen mit dem jenseitigen Leben: allein durch den kleinen Abschnitt des irdischen Lebens ist darin die Freiheit willkürlich begränzt. Weil sie ist, muß sie ewig sein;" wollen wir dem entgegen sein? Keineswegs. Aber eben weil die wahre Freiheit eine ewige ist und sein muß, darum darf sie nicht unendlich dauernd in Frage gestellt werden können, und das würde doch wohl da möglich sein, wo wie es bei Hase weiter heißt: „und das Christenthum fordert diese von den Alexandrinern schon ausgesprochene Entwickelung, das ewige Leben nicht durch den Erwerb des diesseitigen, noch durch irgend eine Seligkeit des jenseitigen Lebens abgeschlossen anzusehen, sondern als ewiges Streben mit nie endender Freiheit, wodurch weder die selige Ruhe noch die mögliche Störung ausgeschlossen ist," — neben der nie endenden Fortbildung, auch eine endlose Zurückbildung geschehen könnte. Und was hat, wir sahen's schon, solche, wenn auch unendlich doch immer nur zeitlich dauernde Freiheit für Gemeinschaft mit der wahrhaft ewigen? Das ganze Leben ist ein Kampf um die Freiheit. Es ist selbstverständlich, daß, nachdem dieser Kampf eben durch das Lebensende entschieden sein muß, er nicht von neuem wieder aufgenommen werden kann. Sind wir frei gewesen im Tode, so bleiben wir's; unfrei, so bleiben wir's auch. —

Wenn nun endlich nach der Schrift die Freiheit nicht blos eine Wirkung des Geistes (2 Cor. 3, 17), sondern im gewissen Sinne gleich Geist ist (Freiheit einmal gefaßt positiv, wie wenn Gal. 3, 3 πνεῦμα den Gegensatz gegen σάρξ und Gal. 5, 13 ἐλευθερία den Gegensatz gegen σάρξ bildet;**) Freiheit zum andern negativ gefaßt, wie wenn Gal. 5, 18 πνεῦμα den Gegensatz zu ὑπὸ νόμον und dann auch vergl. oben Gal. 3, 3 zu σάρξ bildet, und damit wieder vergl. oben Gal. 5, 13 seine Conformität mit ἐλευθερία erweist); Geist aber das wahrhaft Göttliche und darum eigentlich Seiende ist: so ist damit immer wieder nicht nur das Unlogische und Unbiblische

*) Hase, Dogmatik S. 111.

**) Zwei Größen, die einer dritten gleich sind, sind sich selbst gleich.

des formalen Freiheitsbegriffes, der ſogenannten Wahlfreiheit erwieſen, ſondern es zeigt ſich auch wieder, daß nur das Freie wahrhaft exiſtiren d. h. ſelig ſein kann, das Unfreie aber vergehen d. h. verloren und verdammt ſein muß. — Und ſo kehren wir denn hier wieder zu unſerm hierhergehörigen Hauptſatze zurück: auch Freiheit und Vorherbeſtimmung ſchließen ſich nicht aus, denn Gott als der Geiſt κατ' ἐξοχήν will nur das Freie, beſtimmt nur zur Freiheit, aber ſo daß dieſe Beſtimmung als ethiſche den Menſchen nicht mechaniſch zwingt, ſondern nur ethiſch nöthigen will. Entſpricht der Menſch durch Chriſtum ſeiner Beſtimmung — die zugleich ſeine durch ihn ſelbſt gewollte Beſtimmung ſein müßte und würde, wäre die Menſchheit nicht gefallen und darum unfrei geworden und erſt durch Chriſtum wieder zurechtzubringen —: dann kommt an ihm auch zugleich die zur Seligkeit durch die von Chriſto gewirkte Freiheit zur wahren Exiſtenz; entſpricht er aber, weil gegen Chriſti Wiederzurechtbringung ſich verſtockend, dieſer Beſtimmung nicht: ſo iſt er dadurch ſelbſtverſtändlich unfrei, widerſtreitet ſeinem eigenen Weſen, und die Unſeligkeit, die Verdammniß iſt damit ſchon von Seiten des Menſchen unwiderleglich gegeben; denn indem der Menſch wider ſich ſelbſt wüthet, vernichtet er natürlich ſein Glück und ſein Leben, ſo daß das Gericht Gottes über den Sünder dann nimmermehr als eine Vorherbeſtimmung zur Verdammniß, ſondern nur als die Anerkennung des Urtheils erſcheinen kann, das der Sünder bereits über ſich ſelbſt gefällt hat. —

Und wie mit den Einzelnen, ſo mit den Völkern. Richten ſich ganze Völker ſelbſt, ſo ſind folgerichtig auch ſie in ihrer Geſammtheit verloren. Nur wollen wir dabei keinen Augenblick vergeſſen, daß auch unter den geſunkenſten Völkern einzelne gottbegnadete und gotterfüllte*) Perſönlichkeiten ſich finden werden, während andererſeits auch unter den chriſtlichſten Völkern ein antichriſtlicher Gegenſatz nicht fehlen wird; und daß zum andern (ſ. o.) doch jeder Einzelne ſubjectiv ſeinem Herrn ſteht und fällt, da ja im Grunde das Weltgericht nur die Objectivirung des längſt ſchon vollzogenen ſubjectiven Einzelgerichtes iſt. —

*) Hier im weiteſten Sinne des Wortes, wenn wir dabei (ſ. o.) auch an die Heiden denken.

Abschließendes.

Was werden wir nun zum Schlusse von diesem Standpunkte aus denen gegenüber sagen, die immer und immer wieder consonirend und dissonirend nach Freiheit rufen und schreien, und deren Chor täglich an Stimmenzahl und an Stimmenkraft zunimmt? Wir werden sagen: Nachdem im Mittelalter die Autorität und die christliche Ueberlieferung objectiv alles so beherrschte, daß das Subject gänzlich in seiner besonderen Bedeutung darin unterging, ist — als Rückschlag gegen jene Uebertreibung — die Freiheit des Individuums das Princip und der treibende Impuls der modernen Welt geworden. Freiheit des Individuums — aber nicht im vollen, ganzen, sondern nur im schlechten vulgären Sinne, als Wahlfreiheit, nur im negativen Sinne, als Lossein von allem Zwange, von — daß wir es klar sagen — allem Gehorsame. Und man begnügt sich nicht blos mit einem prononcirten Antinomismus; sondern aus jener Ueberhebung des Individuums über und wider alle Pietät gegen Geschichte und Ueberlieferung, die jeden Augenblick bereit und auch geschickt ist — wenigstens meint sie so —, die ganze Welt aus ihrem eigenen Kopfe als etwas gänzlich Neues zu construiren, und die darum die Welt vollständig entgöttlicht, um nur mit ihr ganz nach eigenem Gutdünken umspringen zu können — aus jener schrankenlosen, allein seligmachenden Bedeutung des Individuums ist eine egoistische Selbstherrlichkeit hervorgegangen, die wohl hie und da einmal im Aeußerlichen, namentlich jetzt im staatlich-politischen zu einer stattlichen Einheit sich zusammenraffen kann, die aber eben in Bezug auf den Staat zu einer erbärmlich liberalen Massenherrschaft, in Bezug auf die Gesellschaft zu einem bereits mit Blut besudelten Classenkampfe, in Bezug auf das Christenthum zu gänzlicher Irreligiosität ausgeartet ist, deren sich selbst zerfressendes und zertheilendes Wesen durch keine schablonenhaft constitutionellen und kosmetisch verbrämten hyperhomöopathisch dünnen, durch keine internationalen und friedens-

congreßlichen, durch keine freigemeindlichen und proteſtantenvereinlichen Univerſalmittelchen geheilt und zuſammengeleimt werden kann. Hier kann allein der Gott helfen, den man freilich noch vielfach im Munde führt, den man aber im Grunde nur noch ſo halb und halb Ehren- und Schandenhalber mit nebenhergehen läßt. Und daß das Letztgeſagte Wahrheit iſt, erweiſt ſich daraus, daß man den nicht in ſeinem vollen Weſen als Gottes- und Menſchenſohn gelten läßt, in dem ſich der Vater der Menſchheit am vollſten und herrlichſten offenbart hat. Machen wir uns keine Illuſionen! Derer, die an die Gottheit Jeſu Chriſti glauben ſind nur Wenige; und doch ſteht nach 1 Joh. 4, 2 u. 3 darin das wahrhaft Göttliche unſers Geiſtes, alſo überhaupt das Sein unſers Geiſtes, der nur als ſolcher — wir kommen noch einmal darauf zurück — zugleich der freie ſein kann. Hier, ſage ich, kann aber nur der in Chriſto und durch Chriſtum offenbarte Gott helfen; und wenn die Philoſophie, reagirend gegen unſern dünkelvollen, alles zerſetzenden und ſich als allein wiſſenſchaftlich gebehrdenden Materialismus, jetzt anfängt in die theocentriſche Speculation ſich zu vertiefen, ſo muß der Chriſt um ſo mehr immer und immer auf das Centrum in dem Chriſtengotte hinweiſen, von welchem allein Licht, Heil, Rettung, Seligkeit ausſtrahlt, ausſtrahlen kann.

Frei will unſere Zeit ſein. Nun, wir laſſen's gelten, aber wir ſagen: Frei iſt nur der Menſch, der ſich durch ſich ſelbſt, durch ſein eigenes Ich beſtimmen läßt, und der ſich ungehemmt und ungeſtört von anderen Einflüſſen entfaltet ſeiner Idee gemäß.*) Frei alſo ſind wir nur, negativ, wenn wir Herr werden über unſere Sünde, denn ſie iſt es, die unſer Ich von außen her beſtimmend, unſere Entfaltung unſerer Idee, unſerm urſprünglichen Weſen gemäß hindert; frei ſind wir nur, poſitiv, wenn wir dem angehören, der eben ſein Weſen, das frei iſt im eminenteſten Sinne des Wortes, in uns hinein gegeben hat als unſere Idee, als unſer wahres Ich, und dem gehorchend, κατὰ θέσιν, wir darum uns ſelbſt gehorchen, κατὰ φύσιν, und ſo zur wahren vollen Freiheit gelangen. Das iſt die chriſtliche Freiheit, die in der Gnade Gottes ihren Urſprung, in der Allwiſſenheit und Vorſehung Gottes ihre Entwicklung, in der Vorherbeſtimmung ihre

*) S. 26.

Vollendung hat; und erst wenn man dahingekommen sein wird, die menschliche Freiheit in ihrer Einheit mit der ethischen Nothwendigkeit zu erfassen, wenn man es nicht blos erkennt, sondern auch erlebt, daß Nothwendigkeit und Freiheit in ihrem wahren Wesen, nämlich in Bezug auf das Gute, nicht Gegensätze, sondern nur verschiedene Auffassungsmomente sind, da ja zuletzt die Freiheit des Menschen in Bezug auf das Gute in ihm (i. e. im Menschen) und aus ihm selbst heraus zur Nothwendigkeit werden soll, wie sie es ist in Gott: dann erst ist ein wahrhaft menschenwürdiges Leben auf Erden gegeben; und weil Gottes Wille dann auf Erden geschieht wie im Himmel, wird dann auch sein Himmelreich auf Erden zum vollen Dasein und Wesen gekommen sein.

Wird das jemals in seiner ganzen Vollkommenheit geschehen? Nein; denn wenn der Herr uns geboten, also zu beten d. h. darum zu bitten, so hat er damit ausgesagt, daß das immer ein unerreichtes Ziel für uns sein wird. Aber anzustreben ist's, hinanzustreben ist zu dieser herrlichen Vollendung, und das durch den, der allein als der Sohn des Hauses aus Knechten uns zu Kindern, zu freien Söhnen und Erben machen kann. Und wenn wir darum die Thorheit derer bedauern müssen, die ohne Christum meinen frei sein zu können; wenn wir hier, angesichts der Herz und Seele mit unendlichem Jubel durchzuckenden Thatsache der Erhebung und Erstarkung unsers geeinten deutschen Volkes, die feste Ueberzeugung aussprechen müssen, daß nur, wenn mit dieser politischen auch eine religiös-sittliche sich verbindet, jene von wahrhafter Dauer, von wahrhaftem Heile sein wird, denn Gerechtigkeit erhöhet ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben (ich sollte meinen, das französische Volk illustrirte das mit brennenden Farben); wenn wir für jenen furchtbaren Schaden, der (wir haben an einer andern Stelle weiter darüber gehandelt*) in der socialistischen Frage immermehr zum eiternden Geschwüre wird, das weiter und weiter um sich frißt und schon manche edle Säfte aufgesaugt und verjaucht hat, Heilung nur in der Lebenskraft des Christenthums finden können, wenn sie gläubig erfaßt alle Schichten der menschlichen Gesellschaft durchdringt; wenn wir alle jene scheinbar christlichen Versuche unserer Zeit, die ein Christenthum ohne Christum fabriciren wollen und ihre Klugheit predigen

*) S. des Verfassers Studie über Arbeit und Christenthum.

in den Schänken und auf den Gaſſen, nur bemitleiden könn[illegible] ſo gilt vielmehr für uns, ſo *muß* für uns als Chriſten gelten: [illegible]us Chriſtus geſtern und heute und derſelbe in Ewigkeit; Jeſus C[illegible]us unſer Herr und wir ſeine Gefreiten, denn er macht uns frei *wider* uns ſelbſt, *in* uns ſelbſt und *durch* uns ſelbſt; ihm und dem Vater und dem Geiſte, dem freien, ſei Ehre in Ewigkeit. Amen.

Die

Freiheit des Menschen,

ihr Wesen und ihre Schranke.

Eine philosophisch-theologische Untersuchung

in vier Kapiteln

von

F. W. Otto.

Halberstadt.
[illegible]
[illegible]